NIGEL WARBURTON

KRÓTKA HISTORIA FILOZOFII

RM

Plik jest zabezpieczony znakiem wodnym

NIGEL WARBURTON

KRÓTKA HISTORIA FILOZOFII

WYDAWNICTWO RM

Krótka historia filozofii

Nigel Warburton

Tłumaczenie: Sergiusz Lipnicki

Originally published in 2011 by Yale University Press
as A LITTLE HISTORY OF PHILOSOPHY
© 2011 Nigel Warburton
All rights reserved.

Polish language translation © 2016 Wydawnictwo RM
Wydawnictwo RM, 03-808 Warszawa, ul. Mińska 25
rm@rm.com.pl
www.rm.com.pl

Żadna część tej pracy nie może być powielana i rozpowszechniana,
w jakiejkolwiek formie i w jakikolwiek sposób (elektroniczny, mechaniczny)
włącznie z fotokopiowaniem, nagrywaniem na taśmy lub przy użyciu innych
systemów, bez pisemnej zgody wydawcy. Wszystkie nazwy handlowe i towarów
występujące w niniejszej publikacji są znakami towarowymi zastrzeżonymi lub
nazwami zastrzeżonymi odpowiednich firm odnośnych właścicieli.
Wydawnictwo RM dołożyło wszelkich starań, aby zapewnić najwyższą jakość tej
książce, jednakże nikomu nie udziela żadnej rękojmi ani gwarancji.
Wydawnictwo RM nie jest w żadnym przypadku odpowiedzialne za jakąkolwiek
szkodę będącą następstwem korzystania z informacji zawartych w niniejszej
publikacji, nawet jeśli Wydawnictwo RM zostało zawiadomione o możliwości
wystąpienia szkód.

ISBN 978-83-7773-557-2
ISBN 978-83-7773-697-5 (ePub)
ISBN 978-83-7773-698-2 (mobi)

Redaktor prowadzący: Irmina Wala-Pęgierska
Redakcja: Mirosława Szymańska
Korekta: Ewa Ostaszewska
Nadzór graficzny: Grażyna Jędrzejec
Opracowanie okładki wg oryginału: Grażyna Jędrzejec
Opracowanie wersji elektronicznej: Marcin Fabijański
Weryfikacja wersji elektronicznej: Justyna Mrowiec

W razie trudności z zakupem tej książki prosimy o kontakt z wydawnictwem:
rm@rm.com.pl

Spis treści

1 Człowiek, który zadawał pytania
SOKRATES I PLATON

2 Prawdziwe szczęście
ARYSTOTELES

3 Nie wiemy nic
PYRRON

4 Ścieżka w ogrodzie
EPIKUR

5 Jak się nie przejmować?
EPIKTET, CYCERO, SENEKA

6 Kto pociąga za sznurki?
AUGUSTYN

7 O pocieszeniu, jakie daje filozofia
BOECJUSZ

8 Idealna wyspa
ANZELM I TOMASZ Z AKWINU

9 Lis i lew
NICCOLÒ MACHIAVELLI

10 Bez słońca, zwierzęce i krótkie
THOMAS HOBBES

11 A może śnisz?
KARTEZJUSZ

12 Zrób zakład
BLAISE PASCAL

13 Szlifierz soczewek
BARUCH SPINOZA

14 Książę i szewc
JOHN LOCKE I THOMAS REID

15 Słoń w pokoju
GEORGE BERKELEY (I JOHN LOCKE)

16 Najlepszy z możliwych światów?
WOLTER I GOTTFRIED LEIBNITZ

17 Wyimaginowany zegarmistrz
DAVID HUME

18 Wolny z urodzenia
JEAN-JACQUES ROUSSEAU

19 Rzeczywistość przez różowe okulary
IMMANUEL KANT (1)

20 Co by się stało, gdyby czynił tak każdy?
IMMANUEL KANT (2)

21 Praktyczne szczęście
JEREMY BENTHAM

22 Sowa Minerwy
GEORG W.F. HEGEL

23 Mgnienia rzeczywistości
ARTHUR SCHOPENHAUER

24 Przestrzeń do rozwoju
JOHN STUART MILL

25 Nieinteligentny projekt
KAROL DARWIN

26 Ofiara życia
SØREN KIERKEGAARD

27 Proletariusze wszystkich krajów, łączcie się!
KAROL MARKS

28 No ale co z tego?
C.S. PEIRCE I WILLIAM JAMES

29 Śmierć Boga
FRIEDRICH NIETZSCHE

30 Ukryte myśli
ZYGMUNT FREUD

31 Czy obecny król Francji jest łysy?
BERTRAND RUSSELL

32 Fe-hurra!
ALFRED JULES AYER

33 Lęk przed wolnością
JEAN-PAUL SARTRE, SIMONE DE BEAUVOIR
I ALBERT CAMUS

34 Opętani przez język
LUDWIG WITTGENSTEIN

35 Człowiek, który nie zadawał pytań
HANNAH ARENDT

36 Ucząc się na błędach
KARL POPPER I THOMAS KUHN

37 Wykolejony pociąg i niepożądany skrzypek
PHILIPPA FOOT I JUDITH JARVIS THOMSON

38 Sprawiedliwość przez niewiedzę
JOHN RAWLS

39 Czy komputery potrafią myśleć?
ALAN TURING I JOHN SEARLE

40 Współczesny giez
PETER SINGER

ROZDZIAŁ 1

Człowiek, który zadawał pytania

Sokrates i Platon

Mniej więcej 2400 lat temu żył w Atenach człowiek, którego skazano na śmierć, bo zadawał zbyt wiele pytań. Nie był on pierwszym filozofem, ale to właśnie za jego sprawą filozofia rozwinęła skrzydła. Jeśli ktokolwiek miałby być jej świętym patronem, to tylko on, Sokrates.

Przysadzisty, niechlujny, z perkatym nosem i w ogóle nieco dziwny, Sokrates zdecydowanie wyróżniał się na niekorzyść swoim wyglądem. Ale choć był brzydalem i mył się niezbyt często, miał wielką charyzmę i cudowny umysł. Wszyscy Ateńczycy zgadzali się, że nigdy nie było kogoś takiego jak on i prawdopodobnie nigdy więcej nie będzie. Był jedyny w swoim rodzaju. Ale potrafił też być nieznośny. Zresztą sam porównywał się do gza – uprzykrzonej końskiej muchy, która potrafi boleśnie uciąć. Gzy potrafią być naprawdę do-

kuczliwe, ale ich ukąszenia nie są zbyt szkodliwe. W Atenach nie wszyscy jednak tak uważali. Byli tacy, którzy go kochali. Byli też jednak inni, którzy sądzili, że jest niebezpiecznym człowiekiem.

W młodości walczył dzielnie w wojnie peloponeskiej przeciw Spartanom i ich sojusznikom. Jako mąż dojrzały kręcił się po ateńskiej agorze, zatrzymując od czasu do czasu różnych ludzi i zadając kłopotliwe pytania. I mniej więcej do tego sprowadzała się jego działalność. Ale pytania, które zadawał, bywały wyjątkowo kąśliwe. Wydawały się proste, jednak wcale takie nie były.

Za przykład może posłużyć jego rozmowa z Eutydemem. Sokrates zapytał go, czy uciekanie się do podstępu jest czynem niemoralnym. Naturalnie, odparł Eutydem, uważając to za coś oczywistego. Ale, pytał dalej Sokrates, jeśli twój przyjaciel jest bardzo przygnębiony, a ty, bojąc się, że targnie się na swoje życie, ukradniesz mu miecz, czy jest to czyn podstępny? Bez dwóch zdań. Ale czy nie to jest raczej bardziej *moralne* niż *niemoralne*? To przecież dobry czyn, a nie zły, mimo tego, że podstępny. Tak, odpowiedział Eutydem, całkiem zbity już z tropu. Używając odpowiedniego przykładu Sokrates wykazał, że ogólnego stwierdzenia Eutydema, jakoby podstęp był zawsze niemoralny, nie da się zastosować w każdej sytuacji. Eutydem nie zdawał sobie z tego wcześniej sprawy.

Sokrates nieustannie udowadniał ludziom spotykanym na agorze, że to, co oni sami uznawali za oczywiste, wcale takie nie było. Jeden z wodzów rozpoczął z Sokratesem dyskusję na temat tego, czym jest odwaga. Był przekonany, że sam to wie najlepiej. Ale po rozmowie był całkowicie zdezorientowany. Takie doświadczenie musiało go zaniepokoić. Sokrates uwielbiał igrać z ludzkim rozumem i podawać w wątpliwość założenia, na których ludzie budowali swoje

życie. Za najbardziej owocne uważał dyskusje, w wyniku których każdy uświadamiał sobie, jak mało w istocie wie. Uważał, że lepiej wątpić, niż wierzyć w to, że coś się rozumie, podczas gdy w rzeczywistości jest zupełnie inaczej.

W owym czasie w Atenach bogate rodziny wysyłały swoich synów na naukę do sofistów. Sofiści byli mądrymi nauczycielami, uczącymi sztuki wymowy. Cenili się przy tym bardzo wysoko. W przeciwieństwie do nich Sokrates nie pobierał żadnych opłat za swoje usługi. Twierdził, że nie wie nic. Czego zatem mógłby kogokolwiek nauczyć? Ale to nie powstrzymywało uczniów od odwiedzania go i przysłuchiwania się prowadzonym przez niego dyskusjom. To również nie przysparzało mu popularności wśród sofistów.

Pewnego dnia jeden z jego przyjaciół, Chajrefon, udał się do wyroczni Apollona do Delf. Wyrocznia, stara, mądra kobieta, odpowiadała na pytania przybyłych. Jej odpowiedzi miały zwykle formę zagadki. „Czy jest ktoś mądrzejszy od Sokratesa?”, zapytał Chajrefon. „Nie”, padła odpowiedź. „Nikt nie jest mądrzejszy od Sokratesa”.

Gdy Chajrefon powiedział o tym Sokratesowi, ów początkowo nie dał temu wiary. Odpowiedź była dla niego prawdziwą zagadką. „Jak mogę być najmądrzejszym człowiekiem w Atenach, wiedząc tak niewiele?”, dziwił się. Całe lata poświęcił na zadawanie ludziom pytań, żeby znaleźć kogoś mądrzejszego od siebie. Na koniec zrozumiał znaczenie słów wyroczni i to, że miała rację. Mnóstwo ludzi było mistrzami w swym fachu – cieśle wiedzieli wszystko o ciesiołce, a żołnierze o walce. Ale nikt nie był naprawdę mądry. Tak naprawdę nie mieli pojęcia o tym, o czym mówili.

Słowo „filozof” pochodzi od greckiego słowa oznaczającego „umiłowanie mądrości”. Zachodnia tradycja filozoficzna, ta, którą zajmuje się niniejsza książka, zrodziła się w antycznej Grecji i rozprzestrzeniła na wielkie połacie świata,

mieszając się czasem z filozofią Wschodu. Mądrość, o którą w niej chodzi, polega na argumentacji, rozumowaniu i zadawaniu pytań, a nie na wierze w coś dlatego, że ktoś ważny tak powiedział. Mądrość nie była dla Sokratesa znajomością faktów ani wiedzą, jak coś należy zrobić. Oznaczała ona zrozumienie prawdziwej natury ludzkiej egzystencji, łącznie z ograniczeniami naszej wiedzy. Dzisiejsi filozofowie robią mniej więcej to samo, co robił Sokrates: zadają trudne pytania, szukają przyczyn i dowodów, próbują też odpowiedzieć na niektóre z najważniejszych pytań, jakie możemy sobie zadać: jaka jest natura rzeczywistości? Jak powinniśmy żyć? Jednak współcześni filozofowie mają nad Sokratesem tę przewagę, że mogą tworzyć swoje koncepcje na bazie doświadczeń dwóch i pół tysiąca lat filozoficznych dociekań. Niniejsza książka przedstawia idee niektórych z najważniejszych myślicieli, wywodzących się z zachodniej tradycji filozoficznej. Tradycji, którą zapoczątkował Sokrates.

Największą zasługą Sokratesa było to, że zadawał pytania i że cały czas chciał dyskutować o swoich przemyśleniach. Życie jest czegoś warte tylko wtedy, gdy myślisz o tym, co robisz. Bezmyślną egzystencję wieść może bydło na łące, ale nie ludzie.

Sokrates, co wśród filozofów należy do wyjątków, nie spisywał swoich myśli. Uważał, że myślenie jest czymś o wiele lepszym niż pisanie. Napisane słowa nie mogą odpowiedzieć: nie wyjaśnią ci niczego, jeśli ich nie rozumiesz. Rozmowy twarzą w twarz dają dużo więcej. Dyskutując, możemy wziąć pod uwagę, do kogo się zwracamy. Możemy odpowiednio dobrać słowa, żeby przekaz był jasny. Sokrates nie spisywał swoich przemyśleń, dlatego informacje o nich czerpiemy z pism jego najlepszego ucznia – Platona (427–347 p.n.e.). Platon w swoich *dialogach* spisał wiele rozmów, które Sokrates toczył z różnymi ludźmi. To dzieło Platona

należy do największych osiągnięć zarówno literatury, jak i filozofii – w pewnym sensie Platon był Szekspirem swoich czasów. Czytając je, możemy sobie wyobrazić, jaki naprawdę był Sokrates – mądry, ale jednocześnie irytujący.

Ale nawet to nie jest do końca pewne: nie wiemy, czy Platon zapisywał prawdziwe wypowiedzi Sokratesa czy może wkładał w usta postaci, którą nazwał Sokrates, własne idee.

Jedna z takich idei, którą przypisuje się bardziej Platonowi niż Sokratesowi, głosi, że świat nie jest tym, czym się wydaje. Między rzeczywistością a jej pozorem jest istotna różnica. Większość z nas mylnie uznaje pozór, to, co postrzegamy oczami, za samą rzeczywistość. Myślimy, że rozumiemy świat, ale tak nam się tylko wydaje. Platon uważał, że tylko filozofowie rozumieją, jaki naprawdę jest świat. Odkrywają prawdziwą naturę rzeczywistości za pomocą myśli, a nie polegając na własnych zmysłach.

Aby to bliżej wyjaśnić, Platon opisał jaskinię. W tej wyimaginowanej grocie siedzą skuci kajdanami ludzie, patrzący na jej ścianę. Przed sobą widzą tylko migotliwe cienie, które biorą za prawdziwe rzeczy. Ale to tylko złudzenie. To, co dostrzegają ludzie, to cienie przedmiotów, które przesuwają się na tle ognia, który pali się w tyle, za ludźmi. Przez całe życie uważają, że cienie na ścianie to rzeczywisty świat. A wtedy jeden z nich uwalnia się z kajdan i odwraca w stronę ognia. Początkowo wszystko mieni mu się przed oczami, ale potem zaczyna sobie zdawać sprawę z tego, gdzie się znajduje. Potykając się i zataczając wychodzi z jaskini i w końcu spogląda w słońce. Gdy wraca do groty, nikt nie wierzy w jego relację o świecie na zewnątrz. Człowiek, który uwolnił się z okowów, jest jak filozof. Dostrzega rzeczywistość poza jej pozorami. Zwykli ludzie niewiele o niej wiedzą, bo wystarcza im patrzenie na to, co mają przed ocza-

mi. Nie muszą się nad tym zastanawiać. Ale pozory są zwodnicze. To, co widzą, to cienie, a nie rzeczywistość.

Historia z jaskinią w tle jest związana z platońską teorią idei. Najłatwiej ją zrozumieć na przykładzie. Pomyśl o wszystkich kołach, które widziałeś w życiu. Czy którekolwiek z nich było idealnym kołem? Nie. Żadne z nich nie było idealne. W przypadku idealnego koła każdy punkt na jego okręgu jest równo oddalony od środka koła. W prawdziwych kołach praktycznie się to nie zdarza. Ale zrozumiałeś, co miałem na myśli, pisząc o „idealnym kole". Czym zatem jest owo idealne koło? Platon powiedziałby, że idea doskonałego koła to czysta postać, forma koła. Jeśli chcesz zrozumieć, czym jest koło, powinieneś się skupić na jego idei, a nie na konkretnych kołach, które możesz narysować albo poznać za pomocą zmysłu wzroku – wszystkie one są w jakiś sposób niedoskonałe. Podobnie, zdaniem Platona, rzecz ma się z dobrem: jeśli chcesz zrozumieć, czym ono jest, musisz się skupić na jego idei, a nie na konkretnych dobrych zdarzeniach, których doświadczasz. Filozofowie to najodpowiedniejsi ludzie do myślenia o ideach w ten abstrakcyjny sposób. Zwykli ludzie schodzą na manowce, postrzegając świat za pomocą zmysłów.

Jako że filozofowie potrafią myśleć, Platon wierzył, że to w ich rękach powinna się znaleźć polityczna władza. W *Państwie*, swoim najbardziej znanym dziele, opisał wyimaginowane, idealne społeczeństwo. Na jego czele staliby filozofowie, którzy zdobywaliby specjalne wykształcenie. Ale poświęcaliby swoje przyjemności dla obywateli, którymi by rządzili. Bezpośrednio podległym im stanem byliby strażnicy, wyćwiczeni do obrony państwa. Trzecią grupą miałby być stan rzemieślników i rolników – żywicieli. Te trzy grupy powinny się zdaniem Platona znajdować w idealnej równowadze, takiej, w jakiej znajduje się zrównoważony człowiek,

który swoim rozumem kontroluje emocje i żądze. Niestety, platońska społeczność byłaby z gruntu antydemokratyczna – społeczeństwo utrzymywano by w ryzach za pomocą mieszanki kłamstw i przemocy. Platon najchętniej pozbyłby się ze swego państwa artystów, bo uważał, że fałszują oni rzeczywistość. Malarze malują jakieś kształty, ale te dają fałszywe wyobrażenie o ideach. Każdy aspekt życia w idealnym państwie Platona podlegałby odgórnej kontroli. Dziś nazwalibyśmy takie państwo państwem totalitarnym. Platon twierdził, że pozwalając ludziom głosować, zachowujemy się tak, jakbyśmy pozwalali pasażerom sterować statkiem. Znacznie lepiej, żeby sprawy wzięli w swoje ręce ludzie, którzy wiedzieliby, co należy robić.

W V wieku przed naszą erą Ateny różniły się od idealnego Platońskiego państwa. Były swoistą demokracją, chociaż prawo głosu miało tylko około 10 procent obywateli. Nie przysługiwało ono na przykład kobietom i niewolnikom. Ale obywatele byli równi wobec prawa i istniał wyrafinowany system losowania, który miał zapewnić każdemu szansę wpływu na decyzje polityczne.

Ateny nie ceniły Sokratesa tak jak Platon. Przeciwnie. Wielu Ateńczyków uważało, że jest człowiekiem groźnym i że z wyrachowaniem podkopuje autorytet rządzących. W 399 roku przed Chrystusem, gdy Sokrates miał siedemdziesiąt lat, jeden z Ateńczyków, niejaki Meletos, oskarżył go przed sądem o lekceważenie ateńskich bogów i wprowadzanie innych, własnych bożyszcz. Sugerował też, że Sokrates psuje młodzież ateńską, podburzając ją przeciw władzom. Oba oskarżenia były bardzo poważne. Trudno dziś stwierdzić, na ile były słuszne. Być może Sokrates rzeczywiście zniechęcał swoich uczniów do oficjalnej religii państwowej i są pewne dowody na to, że drwił z ateńskiej de-

mokracji. Zgadzałoby się to z jego charakterem. Jedno jest pewne: Ateńczycy uwierzyli w prawdziwość oskarżeń.

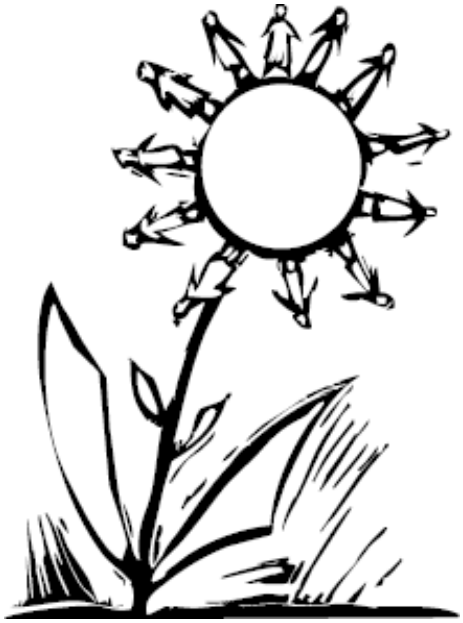
W głosowaniu, które miało rozstrzygnąć o jego winie lub niewinności, trochę więcej niż połowa z 501 sądzących go obywateli uznała go za winnego i skazała na śmierć. Gdyby chciał, prawdopodobnie udałoby mu się przekonać sędziów, że na nią nie zasługuje i uniknąć egzekucji. Ale wierny swej reputacji gza rozsierdził jeszcze bardziej w mowie obrończej Ateńczyków, którzy jego zdaniem powinni zapewnić mu honorowy wikt do końca życia, zamiast go karać. Ateńczycy nie przyjęli tego przychylnie.

Śmierć miała nastąpić przez wypicie cykuty, wyciągu roślinnego, który stopniowo paraliżuje ciało. Sokrates pożegnał żonę i trzech synów, a potem zgromadził wokół siebie uczniów. Gdyby dano mu do wyboru, mówił, spokojne życie, byleby tylko nie zadawał trudnych pytań, nie przyjąłby go. Wybrałby raczej śmierć. Słyszał głos wewnętrzny, który radził mu, żeby podważał wszystko i nie mógł tego głosu zdradzić. Potem wypił truciznę. Wkrótce był martwy.

Ale Sokrates cały czas żyje w dialogach Platona. Ten niełatwy człowiek, wciąż stawiający pytania, który wolał umrzeć niż przestać myśleć o tym, jaka jest prawdziwa postać rzeczy, stał się inspiracją dla całych generacji filozofów.

Sokrates wpłynął bezpośrednio na swoich uczniów. Po śmierci mistrza Platon dalej nauczał w jego duchu. Najwybitniejszym z uczniów Platona okazał się Arystoteles, myśliciel zupełnie innego rodzaju niż sam Platon i Sokrates.

ROZDZIAŁ 2



Prawdziwe szczęście

Arystoteles

„Jedna jaskółka nie czyni wiosny”. Sądzisz pewnie, że autorem tej myśli jest William Szekspir albo inny wielki poeta. Rzeczywiście brzmi ona, jakby wyszła spod natchnionego pióra. Ale tak naprawdę pochodzi z *Etyki nikomachejskiej*, dzieła Arystotelesa, nazwanego tak, bo zadedykował je swemu synowi Nikomachowi. Arystoteles chciał przez to powiedzieć, że tak jak potrzeba więcej jaskółek i więcej niż jednego ciepłego dnia, żeby móc mówić o wiośnie, tak samo kilka chwil przyjemności nie daje prawdziwego szczęścia. Szczęście, według Arystotelesa, niewiele ma wspólnego z krótkotrwałą przyjemnością. Co zaskakujące, uważał, że dzieci nie mogą być szczęśliwe. Jeśli nie dzieci, to w takim razie kto? Ale to właśnie ukazuje, jak dalece jego pojęcie szczęścia różniło się od naszego. Dzieci dopiero zaczynają swoje ży-

cie, a więc nie zaznały pełni życia w jakimkolwiek tego słowa znaczeniu. Prawdziwe szczęście, twierdził Arystoteles, wymaga dłuższego życia.

Arystoteles był uczniem Platona, a Platon – Sokratesa. Tych trzech wielkich myślicieli tworzy kompletny łańcuch: Sokrates-Platon-Arystoteles. Tak zdarza się częściej. Geniusze nie pojawiają się znikąd. Większość z nich miała błyskotliwych nauczycieli. Ale poglądy tych trzech filozofów bardzo się od siebie różnią. Każdy miał oryginalne podejście do filozofii. Na przykład Sokrates był wspaniałym rozmówcą, Platon – błyskotliwym pisarzem, Arystoteles zaś interesował się wszystkim. Sokrates i Platon uważali postrzegany przez nas świat za blade odbicie prawdziwej rzeczywistości, którą przeniknąć można tylko abstrakcyjną myślą filozoficzną. Arystoteles przeciwnie – fascynowały go szczegóły wszystkiego, co jest wokół niego.

Niestety, niemal wszystkie pisma Arystotelesa, które przetrwały do naszych czasów, to jego notatki do wykładów. Ale owe zapiski i tak miały wielki wpływ na zachodnią filozofię, nawet jeśli ich styl jest często oschły. Arystoteles był jednak nie tylko filozofem. Zajmował się również zoologią, astronomią, historią, polityką i sztuką dramatyczną.

Urodził się w Macedonii w 384 roku przed naszą erą. Studiował u Platona, dużo podróżował. Potem został nauczycielem Aleksandra Macedońskiego, by na koniec założyć własną szkołę w Atenach. Nosiła ona nazwę Likejon (łac. Liceum) i stała się jednym z największych ośrodków nauczania w starożytnym świecie, czymś w rodzaju nowoczesnego uniwersytetu. Wysyłał stamtąd badaczy, którzy wracali z nowymi informacjami o wszystkim – od polityki po biologię. Był także twórcą ważnej biblioteki. Na znanym renesansowym fresku Rafaela *Szkoła ateńska* Platon wskazuje palcem

ku górze, ku światowi idei. Arystoteles sięga zaś ręką przed siebie, ku światu rozciągającemu się przed nim.

Platon byłby zadowolony, mogąc filozofować w wygodnym fotelu. Arystoteles pragnął poznawać rzeczywistość doświadczaną przez zmysły. Odrzucił teorię idei swojego nauczyciela, uznając, że drogą ku zrozumieniu jakiejkolwiek kategorii ogólnej jest zbadanie konkretnych, jednostkowych rzeczy. Aby zrozumieć, czym jest kot, musisz obserwować prawdziwe koty, a nie myśleć abstrakcyjnie o idei kota.

Arystoteles zadawał sobie pytanie, jak powinien żyć człowiek. Kwestię tę rozważali już przed nim Sokrates i Platon. Wielu ludzi do dziś przyciąga do filozofii chęć znalezienia odpowiedzi na to właśnie pytanie. Arystoteles znalazł własną odpowiedź. W uproszczeniu brzmiała ona: dążyć do szczęścia.

Ale co to tak naprawdę oznacza: dążyć do szczęścia? Większość dzisiejszych ludzi pomyślałaby pewnie w tym miejscu o przyjemnościach. Szczęściem mogą być wakacje w jakimś egzotycznym kraju, koncert ulubionego artysty albo udana impreza. Albo spotkanie z przyjaciółmi, lektura ulubionej książki bądź wizyta w galerii sztuki. Ale choć wszystko to mogłoby się składać według Arystotelesa na szczęśliwe, dobre życie, to z pewnością nie uważał, że najlepiej jest wyjść z domu i szukać tego rodzaju przyjemności. Nie o takie szczęście chodziło. Szczęściem była dla niego *eudajmonia*. Słowo to trudno jest przetłumaczyć – niektórzy tłumaczą je jako „rozkwit” albo „sukces”. To coś więcej niż przyjemność, jaką dają pyszne lody albo zwycięstwo twojej ulubionej drużyny piłkarskiej. Eudajmonia to nie ulotne chwile błogości. Nie ma ona też nic wspólnego z twoim samopoczuciem. Jest czymś bardziej obiektywnym. Niełatwo to wytłumaczyć, bo przyzwyczailiśmy się do myśli, że szczęście wiąże się z naszym samopoczuciem, z niczym więcej.

Spróbuj pomyśleć o kwiecie. Jeśli go podlewasz, zapewniasz odpowiednią ilość światła i od czasu do czasu nawozisz, urośnie i zakwitnie. Jeśli go zaniedbasz, nie zapewnisz mu światła, pozwolisz działać szkodnikom i nie będziesz podlewać, zwiędnie i uschnie, a w najlepszym razie stanie się mało atrakcyjnym krzaczkiem. Ludzie też mogą rozkwitnąć jak kwiaty, ale w przeciwieństwie do roślin sami dokonujemy wyborów: podejmujemy decyzje, co chcemy robić i kim chcemy być.

Arystoteles uważał, że z naturą człowieka najlepiej współbrzmi działanie rozumne – możność rozumowania i myślenia o tym, co należy robić. To odróżnia nas od zwierząt i wszystkiego innego. Wnioskował z tego, że najlepszym sposobem na życie jest używanie rozumu. Co może budzić zdumienie, Arystoteles sądził, że do naszej eudajmonii przyczyniać się mogą sprawy, o których nie mamy zielonego pojęcia – nawet to, co stanie się po naszej śmierci. Brzmi to rzeczywiście nieco dziwnie. Jeśli przyjmiemy, że nie istnieje życie pozagrobowe, to jak coś, co wydarza się po śmierci, może wpłynąć na nasze szczęście? No dobrze. Wyobraź sobie, że jesteś ojcem lub matką, a twoje szczęście związane jest po części z nadziejami, które pokładasz w przyszłości swego dziecka. Jeśli zachorowałoby ono poważnie po twojej śmierci, wpłynęłoby to na twoją eudajmonię. Z punktu widzenia Arystotelesa twoje życie stałoby się gorsze, nawet jeśli nie wiedziałbyś nic o chorobie dziecka i już byś nie żył. Przykład ten dobrze ilustruje jego pogląd, że szczęście nie jest tylko kwestią tego, jak się czujesz. W tym znaczeniu szczęście stanowi suma twoich życiowych osiągnięć, na którą wpływ może mieć to, co przydarza się innym, którzy są pod twoją opieką. Wpływać na nie mogą też wydarzenia, które odbywają się poza twoją kontrolą i świadomością. Twoje szczęście zależy częściowo od uśmiechu losu.

Pojawia się zasadnicze pytanie: jak możemy zwiększyć swoje szanse na eudajmonię? Arystoteles odpowiedział na nie: „rozwijaj w sobie dobry charakter”. Musisz kontrolować swoje emocje – to droga do słusznego postępowania. Po części jest to kwestia wychowania, bo najlepiej rozwijać w sobie dobre nawyki, ćwicząc je od dziecka. Jeśli fortuna będzie ci sprzyjać – tym lepiej. Dobre wzorce zachowań to cnoty. Złe – to wady.

Pomyśl o cnocie dzielności podczas wojny. Być może żołnierz będzie musiał zaryzykować własne życie, żeby uratować cywilów przed wrogą armią. Ktoś *zuchwały* nie będzie się przejmował własnym bezpieczeństwem. Może nadstawiać głowę, nawet jeśli nie ma akurat takiej potrzeby, ale to nie jest prawdziwa dzielność – to brawurowe ryzykanctwo. Na drugim biegunie znajduje się żołnierz *tchórzliwy*, który w ogóle nie potrafi opanować trwogi, a w chwili największej potrzeby sparaliżuje go strach. Ktoś dzielny albo odważny również się boi, ale jest w stanie stawić czoła swoim obawom i zacząć działać. Arystoteles uważał, że każda cnota mieści się między takimi dwoma biegunami. Tutaj dzielność jest w połowie drogi między zuchwałością i tchórzostwem. Czasem określa się to jako teorię złotego środka Arystotelesa.

Arystotelesowskie podejście do etyki budzi zainteresowanie nie tylko historyków filozofii. Wielu współczesnych filozofów uważa, że miał słuszność, przykładając wagę do rozwijania cnót, i że jego pogląd na szczęście był właściwy i inspirujący. Uważają oni, że zamiast potęgować przyjemności, powinniśmy starać się być lepszymi ludźmi i robić, co należy. To właśnie czyni życie szczęśliwym.

Można odnieść wrażenie, że Arystotelesa interesowały tylko rozwój i szczęście jednostki. Ale to nieprawda. Uważał, że człowiek jest istotą społeczną. Musimy umieć żyć z inny-

mi ludźmi i potrzebny nam system prawny, który wziąłby w karby ciemną stronę naszej natury. Eudajmonię można osiągnąć jedynie w społeczeństwie. Żyjemy razem i musimy szukać szczęścia we współdziałaniu z innymi w dobrze zorganizowanym państwie.

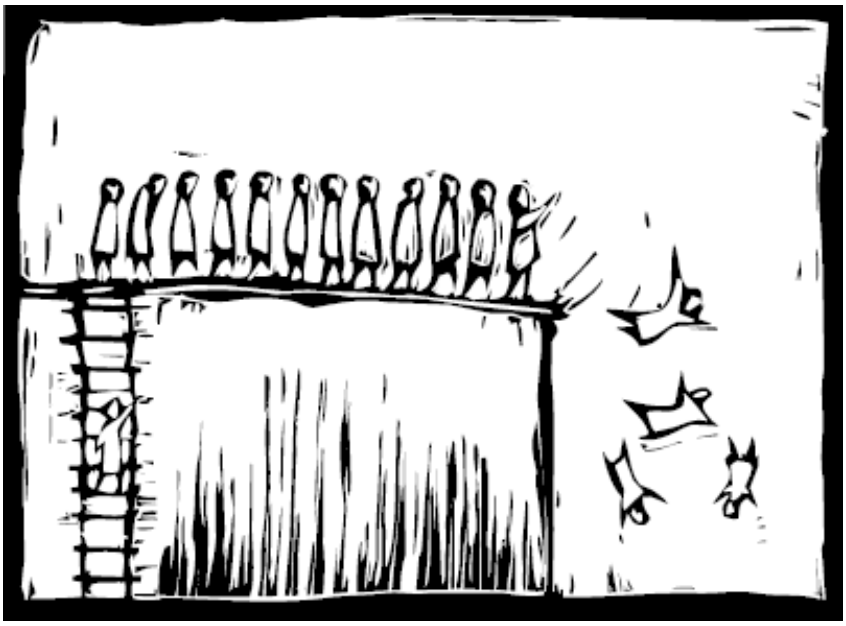
Niestety, pojawił się przykry efekt uboczny błyskotliwości Arystotelesa. Był tak inteligentny, a jego badania okazały się na tyle wszechstronne, że wielu z tych, którzy czytali jego dzieła, uznało, że miał rację we wszystkim. Okazało się to nieszczęściem dla rozwoju filozofii w tradycji, którą zapoczątkował Sokrates. Przez całe stulecia po śmierci Arystotelesa (322 p.n.e.) liczni uczeni traktowali jego wizję rzeczywistości jako niepodważalną prawdę. Wystarczało im, że mogli dowieść, że Arystoteles coś powiedział. Określa się to czasem mianem „prawdy autorytetu", czyli: wierzę, że coś musi być prawdą, bo tak powiedział jakiś autorytet.

Jak myślisz, co by się stało, gdybyś zrzucił z jakiegoś wysokiego budynku kawałek drewna i kawałek ciężkiego metalu takiej samej wielkości? Co spadłoby szybciej? Arystoteles uważał, że zrobiłby to cięższy kawałek metalu. W rzeczywistości wcale tak nie jest. Oba spadają z taką samą prędkością. Ale skoro Arystoteles stwierdził, że metal szybciej znajdzie się na ziemi, przez całe średniowiecze ludzie wierzyli, że tak się właśnie stanie. Nie było potrzeby przeprowadzania jakichkolwiek eksperymentów. W XVI wieku Galileo Galilei zrzucił podobno z krzywej wieży w Pizie kulę drewnianą i kulę armatnią. Obie spadły na ziemię w tym samym momencie. A zatem Arystoteles się mylił. A przecież łatwo można tego było dowieść znacznie wcześniej.

Poleganie na czyimś autorytecie było całkowicie wbrew duchowi badań Arystotelesa. Nie ma to również nic wspólnego z duchem filozofii. Sam autorytet nie jest jeszcze dowodem na nic. Metodami Arystotelesa były obserwacje, ba-

dania i rozumowanie. Filozofia rozkwita dzięki dyskusji, dzięki temu, że można się mylić, dzięki nowym, obrazoburczym poglądom i analizie alternatyw. Na szczęście niemal zawsze pojawiali się filozofowie gotowi podważać jakieś powszechne sądy. Jednym z tych, który podważał absolutnie wszystko, był sceptyk Pyrron.

ROZDZIAŁ 3



Nie wiemy nic

Pyrron

Nikt nic nie wie – a nawet tego nie można być pewnym. Nie powinieneś polegać na tym, o czym sądzisz, że jest prawdą. Możesz się mylić. Wszystko można kwestionować, we wszystko wątpić. Najlepiej mieć otwarty umysł. Nie angażuj się, to się nie rozczarujesz. Tak brzmiały podstawowe założenia sceptycyzmu, filozofii popularnej w starożytnej Grecji, a później w Rzymie przez kilkaset lat. W przeciwieństwie do Platona czy Arystotelesa najskrajniejsi sceptycy powstrzymywali się od stanowczych sądów o czymkolwiek. Grek Pyrron (ok. 365–270 p.n.e.) był najsłynniejszym i prawdopodobnie najbardziej radykalnym sceptykiem wszech czasów. I prowadził zdecydowanie niekonwencjonalny tryb życia.

Być może sądzisz, że znasz się na wszystkim. Jesteś na przykład pewien, że w tej chwili czytasz. Ale sceptycy pod-

ważyliby również to. Pomyśl, dlaczego sądzisz, że czytasz, a nie wyobrażasz sobie, że to robisz. Czy możesz być pewny, że się nie mylisz? Wydaje ci się, że czytasz – tak to sobie wyobrażasz. Ale być może masz halucynacje albo śnisz (ideę tę miał rozwinąć Kartezjusz dziewiętnaście wieków później – patrz rozdział 11). Stanowisko Sokratesa, że wie tylko, jak niewiele wie, było również stanowiskiem z gruntu sceptycznym. Ale Pyrron poszedł znacznie dalej. Być może o krok za daleko.

Jeśli mielibyśmy uwierzyć pogłoskom na temat jego życia (a być może również w tej kwestii powinniśmy być sceptyczni), Pyrron podawał w wątpliwość absolutnie wszystko. Podobnie jak Sokrates nigdy niczego nie napisał. Cała wiedza o nim pochodzi z przekazów ustnych, zapisanych czasem kilka stuleci po jego śmierci. Według Diogenesa Laertiosa Pyrron stał się już za życia sławną osobistością, swego rodzaju celebrytą. Obrano go kapłanem w jego rodzimej Elidzie. Miał zdobyć taki szacunek, że na jego cześć zwolniono filozofów z płacenia podatków. Nie możemy zweryfikować tej pogłoski, ale wydaje się, że to znakomity pomysł.

Z tego co wiemy, Pyrron wiódł swój żywot sceptyka w zadziwiający sposób. Zapewne nie pożyłby długo, gdyby nie pomoc i opieka przyjaciół. Każdy skrajny sceptyk, by przeżyć, potrzebuje wsparcia ludzi nieco mniej sceptycznie nastawionych do świata, albo odrobiny szczęścia.

A oto, co sądził o świecie: nie możemy całkowicie ufać naszym zmysłom. Czasem wiodą nas one na manowce. Łatwo na przykład, widząc jakiś kształt w mroku, popełnić pomyłkę. To, co wygląda jak lis, może być w rzeczywistości kotem. Albo wydaje ci się, że ktoś cię woła, a to tylko wiatr szumi w gałęziach drzew. Jako że zmysły mamią nas dosyć często, Pyrron zdecydował, że nigdy nie będzie im ufał. Nie wykluczał możliwości, że informacja, którą otrzymuje za ich

pośrednictwem, może być prawdziwa, ale starał się podchodzić do niej z dystansem.

Krawędź klifu, spadającą pionowo do morza, większość ludzi uznałaby za wskazówkę, że byłoby głupotą iść dalej. Ale nie Pyrron. Zmysły mogłyby go oszukać, zatem nie wierzył im. Nawet gdyby wyczuł tę krawędź palcami stóp albo zaczął tracić równowagę, nie przekonałoby go to, że zaraz spadnie na leżące w dole kamienie. Nie, nie miał nawet pewności, że taki upadek zrujnowałby mu zdrowie albo pozbawił życia. Jak mógłby być tego pewien? Przyjaciele, którzy zapewne nie byli aż takimi sceptykami, chronili go przed tego rodzaju wypadkami, ale gdyby nie oni, popadałby co chwilę w tarapaty.

Czy trzeba się bać złych psów, jeśli nie masz pewności, że cię pogryzą? Tylko dlatego, że rzucając się na ciebie szczekają i szczerzą kły, nie możesz sądzić, że na pewno cię pokąsają. A nawet jeśli tak się stanie, to niekoniecznie musi to boleć. Coś nadjeżdża, gdy chcesz przejść na drugą stronę drogi? I cóż z tego? Wcale nie musisz wpaść pod ten wóz. A poza tym, czy jest jakaś różnica w tym, czy żyjesz czy jesteś martwy? Pyrronowi jakoś udało się przejść przez życie z taką filozofią. Był obojętny na wszystko i zdołał poskromić typowe, tak naturalne dla ludzi emocje i zachowania.

To oczywiście legenda. Zapewne niektóre z przedziwnych przygód Pyrrona wymyślono po to, żeby móc natrząsać się z jego filozofii. Ale niektóre z nich mogą być prawdziwe. Kiedyś zachował podobno olimpijski spokój na okręcie przebijającym się przez okrutny sztorm, zdaniem świadków jeden z najstraszliwszych, jakie kiedykolwiek szalały na morzach. Wiatr podarł żagle na kawałki, wielkie fale przelewały się przez statek. Wszyscy byli przerażeni. Oprócz Pyrrona. Skoro pozory mylą tak często, nie mógł być absolutnie pewien, że sztorm uczyni mu jakąkolwiek krzywdę. Był spo-

kojny, choć nawet najbardziej doświadczeni żeglarze wpadli w panikę. Dowiódł, że można być obojętnym nawet w takich warunkach. Ta historia wydaje się prawdziwa.

W młodości Pyrron odwiedził Indie. Być może właśnie ta podróż była dla niego przełomową inspiracją. Indie mają za sobą długą tradycję duchowych przewodników, guru, którzy, by osiągnąć wewnętrzny spokój, poddają swe ciała skrajnym, niewiarygodnym wręcz ćwiczeniom fizycznym: dają się pochować żywcem, przypinają ciężary do wrażliwych części ciała albo tygodniami obywają się bez jedzenia. Jako filozof Pyrron był bliski mistykom. Niezależnie od metod, jakie stosował, by osiągnąć swój stan, na pewno żył zgodnie ze swymi naukami. Jego spokój wywierał na wszystkich wokół ogromne wrażenie. Obojętność, jaką przejawiał wobec świata, wynikała z tego, że jego zdaniem wszystko jest kwestią subiektywnych opinii. Jeśli nie ma szans, żeby dotrzeć do prawdy, to nie ma się czym przejmować. Możemy odrzucić wszelkie stałe przekonania, bo są one złudzeniem.

Gdybyś spotkał Pyrrona na swej drodze, pomyślałbyś zapewne, że jest szalony. I może rzeczywiście była w nim odrobina szaleństwa. Ale jego poglądy i zachowanie cechowała spójność. Pewnie pomyślałby, że pewność, z jaką wyrażasz swoje poglądy, świadczy o braku rozsądku i przeszkadza ci w osiągnięciu spokoju ducha. Zbyt wiele spraw uważasz za pewnik. Ale to budowanie zamków na piasku. Fundamenty twoich przekonań nie są tak mocne, jak chciałbyś to widzieć i raczej nie uczynią cię szczęśliwym.

Pyrron podsumował krótko swoją filozofię w trzech pytaniach, które powinien zadać każdy, kto chce być szczęśliwy:
jakie są własności rzeczy?
jaką mamy wobec nich przyjąć postawę?
jakie są następstwa przyjętej przez nas postawy?

Jego odpowiedzi były proste i trafiały w sedno. Po pierwsze, nigdy nie dowiemy się, jaki naprawdę jest świat – nie mamy takich możliwości. Nikt nigdy nie pozna prawdziwej natury rzeczywistości. Wiedza ta jest ludziom niedostępna. Zapomnij więc o tym. Taki punkt widzenia stoi w całkowitej sprzeczności z Platońską teorią idei i przekonaniem, że filozofowie mogą posiąść wiedzę dzięki abstrakcyjnemu myśleniu (patrz rozdział 1). Po drugie, co wynika bezpośrednio z tego, nie powinniśmy przywiązywać wagi do żadnych poglądów. Jako że niczego nie możemy być pewni, powinniśmy się powstrzymać od jakichkolwiek sądów i się nie angażować. Czujemy się nieszczęśliwi, gdy nie możemy osiągnąć tego, czego chcemy. Ale skąd wiesz, że coś jest lepsze od czegoś innego? A zatem, twierdził Pyrron, by być szczęśliwym, powinieneś uwolnić się od pożądań i nie przejmować się tym, jak toczy się świat. Tak właśnie należy żyć. Zrozum, że nic nie ma znaczenia. Dzięki temu nic nie zakłóci spokoju twego ducha. Po trzecie, jeśli zaakceptujesz te nauki, oto, co się z tobą stanie. Przypuszczalnie przestaniesz mówić, bo nie będziesz wiedział, co powiedzieć o czymkolwiek. Później przestaniesz się czymkolwiek martwić. Czy może ci się w życiu przydarzyć coś lepszego? To doświadczenie niemal religijne.

Tyle teoria. Wydaje się, że sprawdzała się w przypadku Pyrrona, ale trudno przypuszczać, by wprowadzenie jej w życie dało takie same wyniki u reszty ludzi. Tylko nieliczni z nas są w stanie osiągnąć zalecany przez Pyrrona stopień obojętności. I pewnie nie dla każdego los byłby na tyle łaskawy, żeby przed fatalnymi pomyłkami mogło go zawsze ustrzec liczne grono przyjaciół. W zasadzie, jeśli każdy stosowałby się do jego zaleceń, wkrótce nie byłoby komu chronić pyrrońskich sceptyków przed nimi samymi i cała szkoła filozoficzna wymarłaby szybko, spadając ze stromych brze-

gów, wpadając pod koła nadjeżdżających pojazdów albo rozszarpana przez hordy wściekłych psów.

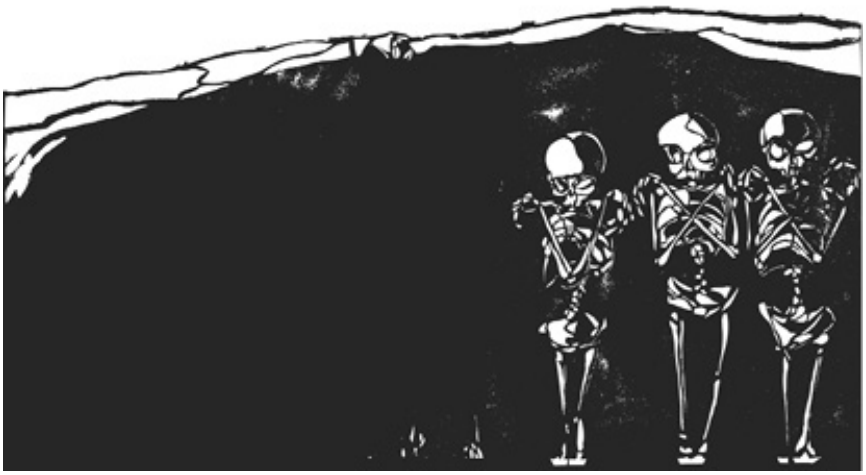
Podstawową słabością stanowiska Pyrrona było to, że ze stwierdzenia, że „poznanie czegokolwiek jest niemożliwe" wysnuł wniosek: „dlatego powinieneś ignorować swoje instynkty i odczucia dotyczące tego, co może być niebezpieczne". Ale to właśnie nasze instynkty ratują nas często przed różnymi zagrożeniami. Zapewne nie możemy na nich całkowicie polegać, ale nie powinniśmy też ich ignorować. Nawet Pyrron uciekł podobno, gdy rzucił się na niego pies. Nie mógł opanować odruchu, mimo że bardzo chciał. W sposobie życia według zasad propagowanych przez sceptyków pyrrońskich tkwi jeszcze jeden haczyk. Otóż wcale nie jest oczywiste, że takie życie zapewnia spokój ducha, jak uważał sam Pyrron. Bo przecież można podchodzić sceptycznie również do Pyrrońskiego sceptycyzmu. Możesz powątpiewać, czy naprawdę osiągniesz wewnętrzną harmonię, jeśli podejmiesz działania takie, jakie podjął Pyrron. Mogły się one sprawdzić w jego przypadku, ale czy tak samo sprawdzą się w twoim? Możesz nie mieć stuprocentowej pewności, że wściekły pies cię ugryzie, ale zapewne nie warto ryzykować, jeśli jest to pewne w 99 procentach.

Nie wszyscy znani z historii filozofii sceptycy zajmowali tak skrajne stanowisko jak Pyrron. Było wśród nich wielu umiarkowanych sceptyków, kwestionujących różne założenia i badających dowody na nasze sądy. Nie próbowali oni przy tym żyć tak, jak gdyby wszystko było zawsze wątpliwe. Sceptyczne powątpiewanie to kwintesencja filozofii. Wszyscy wielcy filozofowie byli tego rodzaju sceptykami. To opozycja dogmatyzmu. Dogmatyk ma pewność, że zna prawdę. Filozofowie podważają dogmaty. Pytają, dlaczego ludzie wierzą w to, w co wierzą, jakie mają dowody na poparcie swoich wniosków. Tak właśnie postępowali Sokrates i Ary-

stoteles i tak też postępują współcześni filozofowie. Ale nie dzieje się tak gwoli komplikowaniu problemów. Celem umiarkowanego sceptycyzmu jest zbliżenie się do prawdy albo przynajmniej wykazanie, jak niewiele wiemy czy też możemy widzieć. Nie musisz ryzykować upadku z nadmorskiego klifu, żeby być tego rodzaju sceptykiem. Ale musisz być gotów zadawać trudne pytania i krytycznie analizować odpowiedzi, które na nie otrzymujesz.

Chociaż Pyrron głosił wolność od wszelkich trosk, większości z nas nie dane jest jej osiągnąć. Martwimy się przede wszystkim tym, że każdy z nas kiedyś umrze. Inny grecki filozof, Epikur, miał kilka mądrych pomysłów na to, jak możemy się z tym pogodzić.

ROZDZIAŁ 4



Ścieżka w ogrodzie

Epikur

Wyobraź sobie swój własny pogrzeb. Jak będzie wyglądał? Kto na niego przyjdzie? Co będą mówić? Wyobrażasz to sobie oczywiście z własnej perspektywy. Tak, jakbyś wciąż jeszcze był na tym świecie i przyglądał się temu wszystkiemu z jakiegoś konkretnego miejsca, może z góry, a może z krzesła, na którym siedzisz między żałobnikami. Niektórzy myślą, że to rzeczywiście możliwe. Że po śmierci żyjemy dalej poza naszym ciałem jako rodzaj ducha, który może obserwować to, co dzieje się na tym świecie. Ale dla tych z nas, którzy wierzą, że śmierć jest ostatecznym końcem, problem jest poważniejszy. Zawsze, gdy próbujemy sobie wyobrazić, że nas tam nie ma, musimy to robić, wyobrażając sobie, że tam jesteśmy, patrząc na to, co dzieje się, gdy nas tam nie ma.

Niezależnie od tego, czy możesz sobie wyobrazić własną śmierć, obawa przed nieistnieniem wydaje się czymś naturalnym. Czy jest ktoś, kto nie bałby się własnej śmierci? Jeśli istnieje coś, co może w nas budzić niepokój, to właśnie to. Martwić się własnym nieistnieniem jest rzeczą zupełnie zrozumiałą, nawet jeśli miałoby się to zdarzyć za wiele lat. To instynktowne. Niewielu jest ludzi, którzy nigdy o tym poważnie nie myśleli.

Grecki filozof Epikur (341–270 p.n.e.) uważał strach przed śmiercią za stratę czasu. Twierdził, że wynika on z błędów logicznych. To stan umysłu, który można zmienić. Śmierć nie będzie miała w sobie nic przerażającego, jeśli pomyślisz o niej logicznie. Gdy uporządkujesz swoje myśli, zaczniesz się rozkoszować życiem – co dla Epikura było niesłychanie istotne. Filozofia, jego zdaniem, miała poprawiać jakość życia i pomóc odnaleźć w nim szczęście. Niektórzy uważają, że skupianie się na własnej śmierci jest czymś makabrycznym lub zgoła chorobliwym, ale dla Epikura był to sposób na intensywniejsze przeżywanie życia.

Epikur urodził się na greckiej wyspie Samos na Morzu Egejskim. Większość życia spędził w Atenach, gdzie stał się w pewnym sensie postacią kultową, przyciągającą grupę uczniów, którzy żyli z nim w komunie. Grupa ta, co było rzadkością w starożytnej Grecji, składała się zarówno z kobiet, jak i mężczyzn. Nie budziło to sympatii opinii publicznej, z wyjątkiem oczywiście miłośników Epikura, którzy oddawali mu niemal boską cześć. Jego szkoła filozoficzna mieściła się domu z ogrodem i dlatego stała się znana jako Ogród.

Tak jak wielu starożytnych filozofów (a także niektórzy współcześni, jak Peter Singer, patrz rozdział 40), Epikur uważał, że filozofia powinna być praktyczna i wpływać na sposób twojego życia. Przykładał więc wagę do tego, by ci,

którzy dołączali do niego w Ogrodzie, wcielali filozofię w czyn, a nie tylko uczyli się jej zasad.

Dla Epikura kluczowe dla zrozumieniu życia było uświadomienie sobie, że wszyscy dążymy ku przyjemności. Co więcej, staramy się zawsze unikać cierpienia. To właśnie jest siłą sprawczą naszych działań. Jeśli wyeliminujemy z życia cierpienie i spotęgujemy szczęście, poprawimy jego jakość. Jaki więc był najlepszy przepis na życie? Żyj w sposób prosty, bądź miły dla innych i otaczaj się przyjaciółmi. Dzięki temu będziesz w stanie zaspokoić większość swoich pragnień. Nie znajdziesz się w sytuacji, że pożądasz czegoś, czego zdobyć nie możesz. Pragnienie posiadania jakiejś rezydencji na pewno nie jest czymś dobrym, jeśli nie masz i nie będziesz miał za co jej kupić. Nie pracuj przez całe życie po to, by zdobyć coś, co i tak jest poza twoim zasięgiem. O wiele lepiej prowadzić proste, zwyczajne życie. Jeśli twoje pragnienia są nieskomplikowane, łatwo je będzie zaspokoić, a ty będziesz miał czas i energię, by znajdować radość w tym, co rzeczywiście ma znaczenie. To była Epikura recepta na szczęście i brzmi ona bardzo sensownie.

Jego nauki stanowiły rodzaj terapii. Epikur dążył do wyleczenia uczniów z psychicznego bólu i nauczenia ich, że ból fizyczny można znieść dzięki wspomnieniu minionych przyjemności. Uważał, że przyjemności sprawiają nam radość wtedy, gdy je odczuwamy, ale cieszy nas również ich wspomnienie. Przynoszą nam zatem długotrwałe korzyści. Umierając i cierpiąc przy tym na różne dolegliwości, opisywał w liście do przyjaciela, jak udało mu się odwrócić uwagę od choroby – wspominał radość, którą dawały mu ich dyskusje w przeszłości.

Takie stanowisko różni się dość znacznie od tego, co pojęcie „epikureizm” znaczy dzisiaj. Ba, jest niemal jego przeciwieństwem! Dzisiejszy „epikurejczyk” zasmakował w wyra-

finowanych daniach, pławi się w luksusie i zmysłowych przyjemnościach. Upodobania Epikura były znacznie mniej wyszukane. Głosił zasadę umiarkowania – uleganie zachłanności i żądzom rodzi coraz więcej pragnień, prowadzących do psychicznej udręki niespełnienia. Dlatego należy unikać pazerności. On sam i jego uczniowie, zamiast rozsmakowywać się w egzotycznych potrawach, woleli jeść chleb i popijać go wodą. Jeśli zasmakujesz w kosztownych winach, będziesz chciał pić coraz kosztowniejsze, aż w końcu wpadniesz w pułapkę pożądania rzeczy, na które cię nie stać. Na przekór temu wrogowie Epikura twierdzili, że w jego ogrodowej komunie wszyscy jej członkowie spędzają większość czasu na ucztach, pijatykach i seksualnych orgiach. Takie są źródła dzisiejszego znaczenia pojęcia „epikurejczyk". Gdyby uczniowie Epikura wiedli takie właśnie życie, stałoby to w całkowitej sprzeczności z naukami mistrza. Przypuszczalnie były to więc tylko złośliwe plotki.

Jedną z czynności, której Epikur poświęcał naprawdę dużo czasu i energii, stanowiło pisanie. Z różnych źródeł wynika, że napisał nie mniej niż trzysta dzieł na papirusowych zwojach. Nie zachowały się one jednak do dzisiejszych czasów. Większość z tego, co o nim wiemy, pochodzi od jego uczniów, uczących się jego ksiąg na pamięć, a także spisujących jego nauki. Część takich zwojów zachowała się we fragmentach w Herkulanum niedaleko Pompejów, w popiele wulkanicznym, który spadł na to miasto po wybuchu Wezuwiusza. Innym źródłem, pozwalającym nam poznać nauki Epikura, jest długi poemat rzymskiego poety-filozofa Lukrecjusza *O naturze wszechrzeczy* (*O rzeczywistości*). Dzieło to, napisane ponad dwieście lat po śmierci Epikura, podsumowuje najważniejsze aspekty filozofii epikurejskiej.

Wracając do pytania postawionego przez Epikura: dlaczego nie powinniśmy bać się śmierci? Jednym z powodów jest

to, że sami jej nie doświadczymy. Twoja śmierć jest czymś, co nie przydarza się tobie. Kiedy umrzesz, ciebie samego już nie będzie. Dwudziestowieczny filozof Ludwig Wittgenstein nawiązał do tego poglądu, pisząc w swym dziele *Tractatus Logico-Philospohicus*: „śmierć nie jest epizodem życia". Znaczy to tyle, że epizody to rzeczy, które przeżywamy, ale nasza śmierć likwiduje możliwość doświadczenia. Nie jest czymś dalszym, czego możemy być świadomi i co możemy w jakiś sposób przeżyć.

Epikur uważał, że gdy wyobrażamy sobie własną śmierć, większość z nas popełnia błąd, sądząc, że martwe ciało może jeszcze cokolwiek odczuwać. Wynika on z braku rozumienia, kim naprawdę jesteśmy. A jesteśmy związani z naszym konkretnym ciałem, krwią i kośćmi. Zdaniem Epikura składamy się z atomów (pamiętać trzeba, że rozumiał pojęcie atomu nieco inaczej niż współcześni naukowcy). Gdy w chwili śmierci atomy te się rozdzielają, przestajemy być świadomymi jednostkami. Nawet gdyby komuś udało się pieczołowicie złożyć je z powrotem w jedną całość i tchnąć w nią życie, nie miałaby już ona nic wspólnego ze *mną*. Owo zrekonstruowane ciało nie byłoby już mną, mimo że wyglądałoby jak ja. Ja nie odczuwałbym już jego bólów, bo gdy jakieś ciało przestaje funkcjonować, nic nie jest w stanie przywrócić go do życia. Łańcuch tożsamości zostałby zerwany.

Epikur próbował wyleczyć swych uczniów ze strachu przed śmiercią w jeszcze jeden sposób. Wskazywał na różnicę między naszym odczuwaniem przyszłości i przeszłości. Przejmujemy się jedną, ale nie obchodzi nas druga. Pomyśl o czasie, gdy nie było cię jeszcze na świecie. O całym tym czasie, kiedy nie istniałeś. Nie o tych tygodniach, które spędziłeś w matczynym łonie, a więc istniałeś już w pewien sposób, ani nawet o tych, zanim zostałeś poczęty, ale byłeś

jakąś możliwością dla twoich rodziców, ale o tych wszystkich miliardach lat, które mijały, zanim przyszedłeś na świat. Wszystkie te tysiąclecia, które upłynęły przed naszymi narodzinami, obchodzą nas zwykle tyle, co zeszłoroczny śnieg. Po cóż więc przejmować się tym, co się działo, gdy nie istnieliśmy? Ale jeśli to prawda, to dlaczego miałoby nas obchodzić to, co będzie się dziać przez miliardy lat po naszej śmierci? Nasze myślenie jest w tym przypadku asymetryczne. To, co stanie się po naszej śmierci, martwi nas o wiele bardziej niż to, co działo się przed naszym urodzeniem. Epikur uważał, że to błąd. Kiedy zorientujesz się, na czym on polega, zaczniesz myśleć o czasie po twojej śmierci w ten sam sposób jak o czasie przed nią. Przestanie ona być wtedy wielkim problemem.

Niektórzy ludzie martwią się tym, że mogą za swoje grzechy ponieść karę po śmierci. Epikur odrzucał również takie zmartwienia. Bogów niespecjalnie interesują ich twory, nauczał z pełnym przekonaniem. Bogowie istnieją niezależnie od nas i nie angażują się w ten świat. Nie powinieneś się więc tym przejmować. Połączenie tych argumentów to właśnie lekarstwo Epikura. Jeśli zadziała, powinieneś przestać się przejmować swoim przyszłym niebytem. Epikur podsumował całą swoją filozofię we własnym epitafium: „Nie byłem; byłem; nie ma mnie; nie obchodzi mnie to”.

Jeśli wierzysz, że jesteśmy po prostu bytami fizycznymi złożonymi z materii i nie grozi nam kara po śmierci, rozumowanie Epikura może przekonać cię, że śmierci nie trzeba się bać. Wciąż możesz się jednak bać umierania, bo często jest to proces bolesny, którego doświadczamy własnymi zmysłami. To prawda, nawet jeśli przejmowanie się samą śmiercią jest czymś zgoła nieracjonalnym. Ale pamiętaj: Epikur uważał, że dobre wspomnienia mogą złagodzić ból – również na to miał zatem odpowiedź. Jeśli jednak wierzysz,

że jesteś duszą w ciele, która może przetrwać po jego śmierci, lekarstwo Epikura okaże się pewnie w twoim przypadku nieskuteczne: będziesz mógł wyobrazić sobie swoją dalszą egzystencję nawet po tym, jak twoje serce przestanie bić.

Epikurejczycy nie byli osamotnieni w postrzeganiu filozofii jako swoistej terapii. Uważała tak większość greckich i rzymskich filozofów. W szczególności stoicy słynęli ze swych nauk, jak być wytrzymałym w obliczu przeciwności losu.

ROZDZIAŁ 5

Jak się nie przejmować?

Epiktet, Cycero, Seneka

Zaczyna padać, kiedy właśnie masz wyjść z domu. To prawdziwy pech. Ale jeśli musisz wyjść, wybór masz niewielki: możesz założyć płaszcz przeciwdeszczowy, wziąć parasol albo odwołać umówione spotkanie. Nie powstrzymasz deszczu, choćbyś bardzo chciał. Czy ma ci to popsuć nastrój? Czy może lepiej podejść do tego filozoficznie? „Podejście filozoficzne” to prostu akceptacja tego, czego zmienić nie możesz. A co z procesem nieuchronnego starzenia się i z krótkością życia? Jak potraktować te aspekty kondycji ludzkiej? Tak samo?

Gdy ktoś mówi, że podchodzi „filozoficznie” do tego, co się dzieje, używa tego słowa w taki sposób, w jaki użyliby go stoicy. Nazwa „stoik” pochodzi od greckiego słowa „stoa”, gdyż ci filozofowie spotykali się w Pstrym (malowanym)

Portyku (gr. Pojkile Stoa) w Atenach. Jednym z pierwszych był Zenon z Kition (334–262 p.n.e.).

Pierwsi stoicy greccy mieli swoje własne zapatrywania na wiele kwestii filozoficznych, dotyczących rzeczywistości, logiki i etyki. Ale znani byli przede wszystkim ze swych poglądów na temat samokontroli. Podstawę ich światopoglądu stanowiło to, że powinniśmy się przejmować tylko takimi sprawami, na które mamy wpływ. Pozostałych nie warto brać sobie do serca. Podobnie jak w przypadku sceptyków, ich celem był duchowy spokój. Nawet w obliczu tragicznych wydarzeń, takich jak śmierć ukochanej osoby, stoik powinien pozostać niewzruszony. Możemy kontrolować naszą postawę, nawet jeśli nie mamy żadnego wpływu na to, co się dzieje.

Kwintesencją stoicyzmu było przekonanie, że jesteśmy odpowiedzialni za to, co czujemy i myślimy, za nasze reakcje na wydarzenia szczęśliwe i nieszczęśliwe. Niektórzy uważają, że ich emocje są zmienne jak pogoda. Stoicy twierdzą zaś, że reakcja na pecha czy szczęście jest kwestią wyboru. Emocje nie przydarzają się nam, ot tak, po prostu. Nie musimy być źli, jeśli nie uda się nam zdobyć tego, czego chcemy. Nie musimy się gniewać, jeśli ktoś nas oszuka. Zdaniem stoików emocje zaburzają logiczne myślenie i wpływają na nasze sądy. Nie wystarczy ich kontrolować, najlepiej się ich pozbyć.

Epiktet (ok. 55–ok. 135), jeden z najbardziej znanych późnych stoików, był początkowo niewolnikiem. Zniósł wiele trudów i poznał ból oraz głód – wskutek pobicia okulał. Głosząc, że umysł może być wolny nawet wtedy, gdy ciało jest zniewolone, nawiązywał do własnego doświadczenia. Nie było to tylko abstrakcyjną teorią. Jego nauki zawierały praktyczne wskazówki, jak dawać sobie radę z bólem i cierpieniem. Można je sprowadzić do następującego stwierdze-

nia: „Nasze myśli zależą od nas samych”. Filozofia ta zainspirowała amerykańskiego pilota Jamesa B. Stockdale’a, zestrzelonego na terytorium wroga podczas wojny w Wietnamie. Stockdale był wielokrotnie torturowany i więziony w izolatce przez cztery lata. Zdołał przeżyć, stosując się do nauk Epikteta, które zapamiętał z kursu filozofii w szkole średniej. Kiedy spadał na spadochronie na terytorium wroga, postanowił pozostać obojętny na to, co może się z nim stać, niezależnie od tego, jak brutalnie zostanie potraktowany. Nie mogąc nic zmienić, pozostanie niewzruszony. Stoicyzm dodał mu sił, by wytrzymać taki ból i samotność, których nie zniosłaby większość ludzi.

Filozofia stoicka zrodziła się w antycznej Grecji, ale na dobre rozkwitła w Imperium Rzymskim. Przyczynili się do tego dwaj filozofowie – Marek Tulliusz Cycero (106–43 p.n.e.) i Lucjusz Anneusz Seneka (4 p.n.e.–65). Najbardziej interesowały ich krótkotrwałość życia i nieuchronność starzenia się. Uznali, że starzenie się jest procesem naturalnym i dlatego nie próbowali zmieniać tego, czego zmienić nie byli w stanie. Uważali przy tym, że krótki czas, jaki mamy do dyspozycji, należy wykorzystać jak najlepiej.

Zainteresowania Cycerona były zresztą znacznie szersze. Zajmował się nie tylko filozofią: działał również jako mówca, teoretyk wymowy i mąż stanu. W swoim dziele *O starości* określił cztery podstawowe problemy związane ze starzeniem się: coraz trudniej jest pracować, ciało staje się słabsze, zanikają fizyczne przyjemności i zbliża się śmierć. Starzenie się jest procesem nieuniknionym, ale, jak twierdził Cycero, możemy wybrać sposób, w jaki na nie zareagujemy. Możemy uznać, że nie musi być ono czymś nieznośnym. Po pierwsze, starsi ludzie mogą osiągnąć coś mniejszym nakładem sił dzięki swemu doświadczeniu, a zatem każda praca, którą wykonują, może być bardziej efektywna.

Ich ciała i umysły nie muszą się drastycznie starzeć, jeśli będą je ćwiczyć. A jeśli nawet rozkosze fizyczne nie sprawiają już takiej przyjemności jak niegdyś, można poświęcać więcej czasu przyjaźni i dyskusjom, które same w sobie dają wiele satysfakcji. Uważał też, że dusza jest wieczna, zatem nie trzeba się przejmować śmiercią. Według Cycerona powinniśmy akceptować naturalny proces starzenia się i uznać, że nasza postawa wobec tego procesu wcale nie musi być pesymistyczna.

Seneka, drugi z wielkich propagatorów stoicyzmu, pisał podobnie o krótkotrwałości życia. Nieczęsto spotykasz ludzi skarżących się na to, że życie jest zbyt długie. Większość z nich twierdzi, że trwa zdecydowanie za krótko. Tak wiele jest do zrobienia, a tak mało czasu, w którym można by to wszystko zrobić. Ujmując to słowami starożytnego Greka Hipokratesa, ojca medycyny: „Życie jest krótkie, sztuka długotrwała”. W obliczu zbliżającej się śmierci starzy ludzie pragną żyć jeszcze kilka lat dłużej, żeby osiągnąć to, czego pragnęli w życiu. Ale często jest już za późno i zostają z poczuciem niedosytu z powodu niewykorzystanych szans i możliwości. Pod tym względem natura nie zna litości. Umieramy właśnie wtedy, gdy tak niewiele brakuje nam do spełnienia.

Seneka nie zgadzał się z takim punktem widzenia. Wszechstronny tak jak Cycero, znajdował czas na pisanie tragedii, był też politykiem i odnosił sukcesy zarówno jako przedsiębiorca, jak i filozof. Problem, jego zdaniem, nie leżał w tym, że nasze życie jest krótkie, ale w tym, że większość z nas źle korzysta z czasu, jaki mamy do dyspozycji. Dla niego również największe znaczenie miało nasze własne stanowisko wobec nieuniknionych aspektów kondycji ludzkiej. Nie powinniśmy odczuwać gniewu z tego powodu, że życie jest zbyt krótkie. Zamiast tego powinniśmy je jak najlepiej wy-

korzystać. Podkreślał, że niektórzy ludzie, żyjąc tak, jak żyją, straciliby tysiąc lat, a i tak uskarżaliby się, że ich życie było zbyt krótkie. W rzeczywistości życie jest na tyle długie, że możemy zrobić wystarczająco dużo, jeśli tylko będziemy dokonywać właściwych wyborów, jeśli nie będziemy trwonić czasu na bezużyteczne działania. Niektórzy gonią za pieniędzmi, tracąc na to tyle energii, że nie mają już czasu na nic innego. Inni wpadają w pułapkę pijaństwa lub seksu.

Jeśli odkryjesz to dopiero wtedy, gdy się zestarzejesz, będzie już za późno, uważał Seneka. Siwe włosy i zmarszczki nie są gwarancją tego, że ktoś prowadził wartościowe życie, nawet jeśli niektórzy tak uważają. Ktoś, kto stawia na statku żagle podczas burzy, popychany wciąż przez wiatr, niekoniecznie jest w podróży. To sztorm miota nim we wszystkie strony. Podobnie jest z życiem. Nie mając nad nim kontroli, dryfując między jednym wydarzeniem a drugim, nie znajdując czasu na najważniejsze doświadczenia, dalecy jesteśmy od prawdziwego życia.

Zaletą dobrego i szczęśliwego życia jest to, że gdy się zestarzejesz, nie będziesz się musiał wstydzić wspomnień. Jeśli będziesz marnować czas, to gdy spojrzysz wstecz, zapewne nie będziesz chciał wspominać tego, jak żyłeś, bo rozpamiętywanie straconych szans może się okazać zbyt bolesne. Właśnie dlatego tak wielu ludzi zaabsorbowanych jest trywialnymi zajęciami, uważał Seneka. To sposób unikania prawdy o tym, czego nie udało im się w życiu dokonać. Nakłaniał on swoich czytelników, by unikali tłumu i przestali kryć się przed sobą, wynajdując sobie jakieś zajęcia.

Jak zatem według Seneki mamy spędzać nasze życie? Stoickim ideałem było życie samotnika, z dala od ludzi. Najbardziej owocne miało być jego zdaniem – słusznym zresztą –

studiowanie filozofii. W ten sposób można w pełni przeżywać życie.

Życie Seneki dało mu sporo okazji do praktykowania własnych nauk. W 41 roku na przykład oskarżono go o romans z siostrą cesarza Klaudiusza. Nie wiadomo, czy rzeczywiście romansował, ale w wyniku afery zesłano go na Korsykę na osiem lat. Potem karta się odwróciła i wezwano go z powrotem do Rzymu: miał zostać nauczycielem przyszłego cesarza, Nerona. Później Seneka pisał dla niego mowy i był jego politycznym doradcą. Związek z cesarzem zakończył się jednak dla Seneki fatalnie – oznaczał kolejny zwrot w jego życiu. Neron oskarżył go o udział w spisku na jego życie. Tym razem nie było drogi ucieczki. Neron rozkazał mu popełnić samobójstwo. Odmowa nie wchodziła w grę. Egzekucja i tak by się odbyła. Wszelki opór był bezcelowy. Seneka odebrał sobie życie i, zgodnie ze swymi naukami, zachował spokój aż do końca.

Najważniejsze nauki stoickie można traktować jako rodzaj psychoterapii, serię technik psychologicznych, które uspokoją nasze życie. Pozbądź się kłopotliwych emocji, które mącą ci myśli, a wszystko stanie się prostsze. Niestety, nawet jeśli wyciszysz emocje, możesz się zorientować, że straciłeś coś bardzo istotnego. Stan obojętności, tak zachwalany przez stoików, pomoże ci zredukować zgryzoty, gdy staniesz wobec wydarzeń, nad którymi nie masz władzy. Ale koszt tego może okazać się wysoki. Możesz się stać człowiekiem zimnym, bez serca, a nawet i mniej ludzkim.

Dla Augustyna, wczesnego filozofa chrześcijańskiego, którego poglądy będziemy omawiać jako następne, źródło inspiracji stanowili filozofowie greccy, ale nie stoicy. Był człowiekiem pełnym namiętności, bardzo zaniepokojonym złem, które dostrzegał w świecie, i desperacko próbującym zrozumieć Boga i jego plany wobec ludzi.

ROZDZIAŁ 6

Kto pociąga za sznurki?

Augustyn

Augustyn (354–430) rozpaczliwie pragnął poznać prawdę. Jako chrześcijanin wierzył w Boga. Ale jego wiara nie dawała odpowiedzi na wiele pytań. Co powinien robić, by zgodne to było z boską wolą? Jak powinien żyć? W co powinien wierzyć? Całe swoje życie myślał i pisał, wytrwale poszukując odpowiedzi. Stawka była bardzo wysoka. Dla ludzi wierzących w to, że po śmierci może ich czekać cała wieczność w piekle, filozoficzny błąd może mieć straszne konsekwencje. Augustyn mógł się obawiać, że w razie pomyłki po wieki wieków będzie się smażył w płonącej siarce. Najbardziej dręczył go problem, dlaczego Bóg dopuścił do istnienia zła na świecie. Odpowiedź, którą dał Augustyn, wciąż jeszcze jest w cenie u wielu chrześcijan.

W średniowieczu, mniej więcej między V a XV wiekiem, filozofia i religia były ściśle ze sobą związane. Średniowieczni myśliciele czerpali pełnymi garściami z antycznych filozofów greckich, takich jak Platon czy Arystoteles. Ich idee przystosowywali jednak do swoich religii. Wielu było chrześcijanami, ale znaleźli się wśród nich również uczeni żydowscy i arabscy, tacy jak Majmonides czy Awicenna. Augustyn, który później miał zostać uznany za świętego, to jeden z największych takich filozofów.

Augustyn urodził się w Tagaście. Dziś w tym miejscu znajduje się miasto Suk Ahras w północno-wschodniej Algierii, ale wówczas tereny te były częścią Imperium Rzymskiego. Naprawdę nazywał się Aurelius Augustinus, ale powszechnie znany jest jako Święty Augustyn albo Augustyn z Hippony (miasta, w którym później spędził dużą część swego życia).

Matka Augustyna była chrześcijanką, ale jego ojciec wyznawał miejscową religię. Augustyn miał burzliwą młodość i wcześnie dojrzał (kochanka urodziła mu nawet dziecko). W wieku 33 lat przyjął chrzest, potem został biskupem Hippony. Słynne są jego prośby zanoszone do Boga, by pomógł mu pozbyć się seksualnego pożądania „ale jeszcze nie teraz”, bo tak wielką radość sprawiały mu ziemskie uciechy. W późniejszym życiu napisał wiele dzieł, wśród nich *Wyznania*, *O Państwie Bożym* i niemal setkę innych, czerpiąc sporo z Platona i przystosowując jego nauki do chrześcijaństwa.

Większość chrześcijan wierzy, że Bóg ma nadzwyczajną moc. Jego atrybuty to najwyższe dobro, wszechwiedza i wszechmoc. Są one wszystkie częścią definicji Boga: bez tych cech Bóg nie byłyby Bogiem. W wielu innych religiach Bóg jest opisywany podobnie, ale Augustyna interesowała wyłącznie perspektywa chrześcijańska.

Każdy wierzący w Boga musi przyznać, że na świecie jest mnóstwo cierpienia. Trudno byłoby temu zaprzeczyć. Część cierpień powodują przyczyny naturalne, takie jak trzęsienia ziemi czy choroby. Część z nich jest skutkiem moralnego zła, wyrządzonego przez istoty ludzkie. Morderstwa i tortury to dwa jaskrawe przykłady. Na długo przed Augustynem grecki filozof Epikur (patrz rozdział 4) uznał, że to poważny problem. Jak nieskończenie dobry, wszechmocny Bóg może tolerować zło? Jeśli Bóg nie może go powstrzymać, to nie jest wszechmocny. Muszą wtedy istnieć granice jego mocy. Ale jeśli jest naprawdę wszechmocny i nie skłania się ku powstrzymaniu zła, jak może być dobry? Wydaje się to nielogiczne. Do dziś docieka tego wielu ludzi. Augustyn skupiał się na złu moralnym. Zdawał sobie sprawę, że trudno jest zrozumieć ideę dobrego Boga, który wie, że taki rodzaj zła się zdarza, i nie czyni nic, by temu zapobiec. Nie satysfakcjonowało go wyjaśnienie, że ścieżki Pana są niezbadane, a jego wyroki niepojęte dla ludzkiego rozumu. Augustyn chciał odpowiedzi na swoje pytania.

Wyobraź sobie mordercę, który ma właśnie zabić swą ofiarę. Zły czyn ma się właśnie wydarzyć. Wiemy jednak, że Bóg ma wystarczającą moc, żeby go powstrzymać. Wystarczyłoby kilka niewielkich zmian w neuronach w mózgu przyszłego mordercy. Albo Bóg mógłby zmieniać noże w gumowe, nieszkodliwe zabawki w chwilach, gdy ktoś chciałby ich użyć w morderczych celach. Bóg musi wiedzieć, co się dzieje, jeśli jest wszechwiedzący. Nic nie może mu umknąć. A musi też chcieć, żeby zło się nie wydarzało, bo wchodzi to w zakres pojęcia najwyższego dobra. Ale mordercy wciąż zabijają swe ofiary. Stalowe noże nie zmieniają się w gumowe. Nie ma błyskawicy, grzmotu, broń nie wypada zbrodniarzowi z ręki w cudowny sposób. Nie zmienia on też w ostatniej chwili swych zamysłów. Cóż więc się dzieje? To klasycz-

ny problem zła, problem wyjaśnienia, dlaczego Bóg dopuszcza do takich rzeczy. Przyjmując, że wszystko jest dziełem Boga, zło również musi być jego dziełem. W jakimś sensie Bóg musiał chcieć, by to się wydarzyło.

W młodości Augustyn nie wierzył, że Bóg chciał, by zło się wydarzało. Był manichejczykiem. Manicheizm to religia, która zrodziła się w Persji (dzisiejszym Iranie). Manichejczycy wierzyli, że Bóg nie jest wszechmocny. Uważali, że świat jest areną niekończącej się walki dwóch równoważnych sił: dobra i zła. Bóg i Szatan toczą nieustanny bój o władzę. Obaj dysponują ogromną mocą, ale żaden z nich nie jest silny na tyle, by zyskać przewagę. Jednak taki stan nie będzie trwał wiecznie. Dobro powróci i znów zatriumfuje nad złem. To wyjaśnia, dlaczego dzieją się tak straszne rzeczy. Zło reprezentuje moce ciemności, dobro – siły światła.

Jeśli chodzi o jednostkę, manichejczycy wierzyli, że dobro wywodzi się z duszy, a zło z ciała, ze wszystkimi jego słabościami i żądzami oraz skłonnością do sprowadzania nas na manowce. To miało wyjaśniać, dlaczego ludzi czasem ciągnie do występków. Problem zła nie był dla nich najważniejszy, bo nie uznawali poglądu, że Bóg jest na tyle silny, by kontrolować wszystkie aspekty rzeczywistości. Jeśli Bóg nie miał nad wszystkim władzy, to nie mógł być odpowiedzialny za istnienie zła. Nikt też nie mógł go winić go za to, że mu nie zapobiega. Manichejczycy wyjaśniliby zachowanie mordercy jako działanie sił ciemności wiodących go w stronę zła. Siły te są w jednostce na tyle potężne, że siły światła nie mogą ich zwyciężyć.

W późniejszych latach Augustyn odrzucił manichejskie widzenie świata. Nie mógł zrozumieć, dlaczego walka dobra ze złem nie ma końca. Dlaczego Bóg jej nie wygrał? Przecież moce dobra są potężniejsze od mocy zła. Chociaż

chrześcijanie uznają, że złe moce mogą istnieć, to nie są one tak potężne jak moc Boga. Ale jeśli Bóg byłby rzeczywiście wszechmocny, jak teraz wierzył w to Augustyn, problem zła wciąż pozostawał nierozwiązany. Dlaczego Bóg dopuszczał istnienie zła? Dlaczego było go tak wiele? Na te pytania nie istniały proste odpowiedzi. Augustyn długo i namiętnie przemyśliwał nad tymi problemami. W rozwiązaniu, które zaproponował, główną rolę odgrywała wolna wola: zdolność człowieka do dokonywania wyborów. Często określa się to mianem obrony wolnej woli. To teodycea – próba wyjaśnienia, dlaczego Bóg pozwala na istnienie zła.

Bóg wyposażył nas w wolną wolę. Możesz na przykład sam zdecydować, czy czytać następne zdanie, czy też tego nie robić. To twój wybór. Jeśli nikt nie zmusza cię do czytania, możesz przestać. Augustyn uważał, że wolna wola jest czymś dobrym. Pozwala nam postępować moralnie. Możemy wybrać drogę dobra, co dla niego oznaczało posłuszeństwo wobec boskich przykazań, konkretnie dziesięciu przykazań, a także przykazania Jezusa „kochaj bliźniego swego”. Ale konsekwencją istnienia wolnej woli jest również to, że możemy wybrać zło. Możemy zostać sprowadzeni na złą drogę i robić złe rzeczy, na przykład kłamać, kraść, krzywdzić a nawet zabijać ludzi. Tak bywa często, gdy emocje biorą górę nad rozumem. Stajemy się niewolnikami pożądania rzeczy i pieniędzy. Oddajemy się rozkoszom fizycznym i oddalamy się od Boga i jego przykazań. Augustyn wierzył, że rozum powinien kontrolować namiętności, podzielał w tym poglądy Platona. W przeciwieństwie do zwierząt istoty ludzkie są rozumne i powinny to wykorzystywać. Jeśli Bóg zaprogramowałby nas na wybór dobra, nie krzywdzilibyśmy nikogo, ale w rzeczywistości nie bylibyśmy wolni i nie moglibyśmy używać rozumu, by decydować o tym, co należy robić. Bóg mógł nas takimi uczynić. Ale Augustyn

uważał, że to o wiele lepiej, że dał nam możliwość wyboru. W przeciwnym razie bylibyśmy jak marionetki, za których sznurki Bóg stale pociąga, żebyśmy zawsze postępowali właściwie. Nie byłoby sensu, by zastanawiać się, jak mamy się zachować, skoro zawsze wybieralibyśmy automatycznie dobrą opcję.

A więc Bóg jest wystarczająco potężny, by powstrzymać całe zło. Ale nie należy go obwiniać o fakt istnienia zła. Zło moralne to rezultat naszych wyborów. Augustyn wierzył, że jest ono również związane z wyborem, jakiego dokonali Adam i Ewa. Podobnie jak wielu ówczesnych chrześcijan był przekonany, że wszystko przybrało zły obrót już w raju, tak jak to opisuje Księga Rodzaju. Gdy Ewa i Adam zjedli owoc z drzewa poznania dobra i zła, zdradzając w ten sposób Boga, sprowadzili na świat grzech. Ten grzech, zwany grzechem pierworodnym, miał wpływ nie tylko na ich życie. Płaci za niego każda istota ludzka. Augustyn wierzył, że grzech pierworodny przekazywany jest z pokolenia na pokolenie w seksualnym akcie poczęcia. Nawet dziecko, od najwcześniejszych chwil swego życia, niesie go w sobie. Grzech pierworodny ma również wpływać na naszą skłonność do grzesznych czynów.

Dla wielu współczesnych czytelników pogląd, że jesteśmy w pewien sposób winni i karani za działania innych, jest trudny do przyjęcia. Wydaje się, że to nie w porządku. Ale koncepcja, że zło jest konsekwencją naszej wolnej woli, a nie woli Bożej, wciąż przekonuje wielu wiernych – pozwala wierzyć im we wszechwiedzącego, wszechmocnego i absolutnie dobrego Boga.

Boecjusz, jeden z najpopularniejszych filozofów średniowiecza, wierzył w takiego Boga, ale zmagał się z innym aspektem wolnej woli: pytaniem, jak możemy dokonywać jakichkolwiek wyborów, skoro Bóg zna nasz wybór zawczasu.

ROZDZIAŁ 7

O pocieszeniu, jakie daje filozofia

Boecjusz

Gdybyś siedział w więzieniu, czekając na egzekucję, czy spędzałbyś ostatnie chwile swego życia, pracując nad dziełem filozoficznym? Tak właśnie uczynił Boecjusz. A dzieło, które wówczas napisał, stało się najpopularniejsze w całym jego dorobku.

Anicius Manlius Severinus Boëthius (480–525), bo tak brzmiało jego pełne imię, był jednym z ostatnich rzymskich filozofów. Zaledwie dwadzieścia lat po jego śmierci Rzym wpadł w ręce barbarzyńców. Ale już za jego czasów znajdował się na równi pochyłej. Tak jak inni rzymscy filozofowie, Cycero i Seneka, Boecjusz uważał filozofię za rodzaj wsparcia, które może nam pomóc w praktycznym życiu i zdyscyplinować do logicznego myślenia. Stał się również ogniwem łączącym ze starożytnymi Grekami, Platonem i Arystotele-

sem, których dzieła przełożył na łacinę, zachowując dla potomności ich poglądy w czasie, gdy istniało realne zagrożenie, że zostaną utracone na zawsze. Jego chrześcijańskie pisma przemawiały szczególnie do głęboko religijnych, średniowiecznych filozofów. Jego filozofia stała się pomostem miedzy myślicielami greckimi i rzymskimi a filozofią chrześcijańską, która zdominowała Zachód na całe stulecia po jego śmierci.

Życie Boecjusza było mieszanką szczęścia i pecha. Panujący w tym czasie nad Rzymem ostrogocki król Teodoryk obdarzył go urzędem konsula. Konsulami uczynił również synów Boecjusza – był to akt szczególnej łaski, bo z racji młodego wieku nie dostaliby tych stanowisk dzięki swym zasługom. Wydawało się, że sprawy idą w dobrym kierunku. Boecjusz był bogaty, pochodził z dobrej rodziny, spływały na niego zaszczyty. Oprócz pracy dla władcy znajdował jakoś czas na studia filozoficzne, poza tym pisał i tłumaczył. Wszystko szło jak po maśle. I nagle nadeszła fatalna zmiana. Oskarżono go o spiskowanie przeciw Teodorykowi i wysłano z Rymu do Rawenny. Tam go więziono, torturowano, a na koniec stracono – egzekucja była kombinacją duszenia i łamania kołem. Cały czas zapewniał o swej niewinności, ale oskarżyciele mu nie uwierzyli.

W więzieniu, wiedząc, że wkrótce umrze, napisał dzieło, które po jego śmierci stało się średniowiecznym bestsellerem, *O pocieszeniu, jakie daje filozofia*. Rozpoczyna się ono skargami Boecjusza na swój los. Nagle zdaje on sobie sprawę, że jest z nim kobieta, która na niego patrzy. Jej wzrost trudno było ocenić: raz był przeciętny, to znów zdawało się, że głową przebija niebo. Nosiła podartą suknię, na której wyhaftowano schody łączące greckie litery pi i thetę. W jednej ręce dzierżyła berło, w drugiej trzymała książki. Kobieta ta okazała się Filozofią. Powiedziała Boecjuszowi, w co po-

winien wierzyć. Gniewała się, że o niej zapomniał i przyszła, żeby pouczyć go, co powinien zrobić w sytuacji, w jakiej się znalazł. Resztę dzieła wypełnia konwersacja obojga o szczęściu i Bogu. Dzieło częściowo jest napisane prozą, częściowo zaś wierszem. Kobieta, Filozofia, daje Boecjuszowi różne rady.

Tłumaczy mu, że fortuna bywa zmienna i że nie powinien się temu dziwić. Taka jest bowiem jej natura. Jest niestała. Jej koło wciąż się obraca. Czasem jesteś na górze, czasem spadasz na dno. Bogaty król może się pewnego dnia stać żebrakiem. Boecjusz powinien zrozumieć, że taka jest kolej rzeczy. Szczęście to sprawa przypadku. Nie ma gwarancji, że jeśli dziś jesteś szczęśliwy, to będziesz szczęśliwy także jutro.

Śmiertelnicy, wyjaśnia Filozofia, są głupcami, gdyż polegają na czymś tak zmiennym. Prawdziwe szczęście to szczęście wewnętrzne. Można je osiągnąć tylko dzięki sprawom, nad którymi człowiek ma kontrolę, a nie takim, które uzależnione są od zmiennego losu. Takie samo było stanowisko stoików, które poznaliśmy w rozdziale 5. Gdy ludzie mówią, że podchodzą „filozoficznie” do złych rzeczy, które im się przytrafiają, właśnie to mają na myśli. Starają się, żeby żadne kwestie zewnętrzne, nad którymi nie mają władzy, takie jak pogoda czy ich rodzice, nie miały na nich wpływu. Nic, mówi Boecjuszowi Filozofia, nie jest straszne samo w sobie – wszystko zależy od tego, jak to postrzegasz. Szczęście to stan umysłu, a nie świata – pogląd, który jako własny rozpoznałby z pewnością Epiktet.

Filozofia chce, by Boecjusz zwrócił się ku niej raz jeszcze. Twierdzi, że może być szczęśliwy mimo tego, że jest uwięziony i czeka na egzekucję. Zamierza go więc uleczyć z udręki. Tłumaczy mu, że bogactwo, władza i zaszczyty są niczym, skoro mogą się pojawić i zniknąć w jednej chwili.

Nikt nie powinien budować szczęścia na tak kruchych podstawach. Szczęście to coś, co buduje się na czymś trwałym, czymś, czego nikt nie może nam odebrać. Skoro Boecjusz wierzy, że będzie żył dalej po śmierci, szukanie szczęścia w zwykłych rzeczach tego świata jest błędem. Po śmierci i tak by je utracił.

Ale gdzie Boecjusz może znaleźć prawdziwe szczęście? Filozofia odpowiada, że można je znaleźć w Bogu albo w dobroci (okazuje się, że to jedno i to samo). Boecjusz był chrześcijaninem, ale nie wspomina o tym w *Pocieszeniu*. Bóg, którego opisuje Filozofia, mógłby być Bogiem Platona, czystą ideą dobra. Ale późniejsi czytelnicy rozpoznają w jego dziele naukę chrześcijańską o marności zaszczytów i bogactw oraz o działaniu, które ma się podobać Bogu.

Filozofia wielokrotnie przypomina Boecjuszowi to, o czym ten już wie. To znów coś, co pochodzi z Platona, bo Platon wierzył, że wszystko, czego się uczymy, to w gruncie rzeczy przypominanie sobie wiedzy, którą już mamy. Tak naprawdę nigdy nie uczymy się niczego nowego, musimy tylko uruchomić pamięć. W życiu cały czas mozolnie przypominamy sobie to, co wiedzieliśmy wcześniej. Boecjusz wie już, że popełniał błąd, martwiąc się utratą wolności i publicznego szacunku. To sprawy w znacznej mierze poza jego kontrolą. Ważne jest natomiast jego nastawienie do tej sytuacji i tu właśnie może dokonać wyboru.

Ale Boecjusz zaczyna się zastanawiać nad problemem, który nękał wielu ludzi wierzących w Boga. Doskonały Bóg musi znać wszystkie wydarzenia przeszłe, a także przyszłe. To właśnie mamy na myśli, mówiąc o nim „wszechwiedzący”. Jeśli zatem Bóg istnieje, musi również wiedzieć, kto wygra następne mistrzostwa świata w piłce nożnej. Zna też treść zdania, które zaraz napiszę. Musi mieć wiedzę o wszystkim, co kiedykolwiek się wydarzy. A to, co przewi-

duje, bezwzględnie musi się wydarzyć. W tej właśnie chwili Bóg wie, jak potoczą się losy wszystkich rzeczy.

Wynika z tego, że Bóg musi wiedzieć, co zrobię, nawet jeśli ja sam nie jestem tego pewien. W chwili, gdy mam zdecydować, co będę robić, wszystkie możliwości stoją jeszcze przede mną otworem. Jeśli dojdę do rozwidlenia dróg, mogę pójść w lewo lub w prawo albo po prostu usiąść. Mógłbym w tej chwili przerwać pisanie i zrobić sobie kawę. Albo dokonać innego wyboru i dalej pisać na swoim laptopie. Wydaje się, że to moja własna decyzja, że mogę wybrać coś, co będę robił lub nie. Nikt mnie nie zmusza, żebym postępował w ten lub inny sposób. Ty też mógłbyś teraz zamknąć oczy, gdybyś chciał. Jak to możliwe, skoro Bóg wie, co naprawdę zrobimy?

Jeśli Bóg już teraz wie, co będziemy robić, jak możemy dokonać prawdziwego wyboru? Czy wybór nie jest po prostu złudzeniem? Wydaje się, że jestem pozbawiony wolnej woli, jeśli Bóg wie wszystko. Dziesięć minut temu Bóg mógł napisać na kartce: „Nigel będzie dalej pisał”. Byłaby to wówczas prawda, a ja pisałbym dalej, niezależnie od tego, czy zdawałbym sobie z tego wówczas sprawę. Ale jeśli on faktycznie mógł to zrobić, to ja nie miałbym żadnego wyboru, nawet jeśli tak by mi się wydawało. Moje życie było już zaplanowane w najdrobniejszych szczegółach. A jeśli nie możemy wybierać naszych działań, czy słuszne jest karanie nas lub nagradzanie za nasze czyny? Jeśli nie mamy wyboru, to jak Bóg może decydować, czy mamy pójść do nieba, czy też nie?

To naprawdę może wywołać konsternację. Filozofowie nazywają to paradoksem. Wydaje się, że nie można tego połączyć: ktoś wie, co ja zamierzam zrobić, a ja równocześnie mogę wybrać to, co zrobię. Te dwie koncepcje wydają się

przeciwstawne. Ale brzmią przekonująco, o ile wierzysz, że Bóg jest wszechwiedzący.

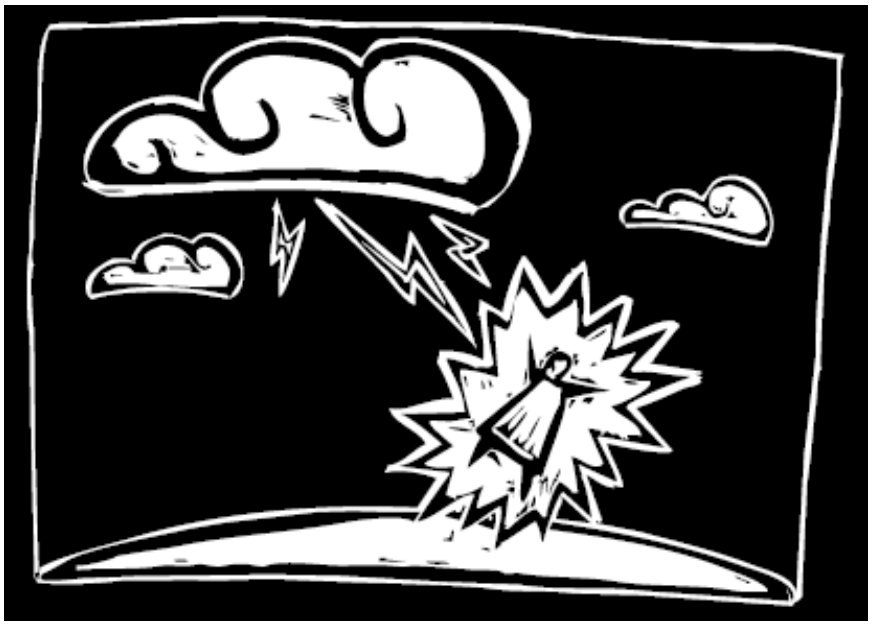
Filozofia, kobieta z celi Boecjusza, odpowiada mu tak: mamy wolną wolę. To nie złudzenie. Chociaż Bóg wie, co zrobimy, nasze życie nie jest przesądzone. Albo inaczej mówiąc, boska wiedza o tym, co zrobimy, jest różna od predestynacji (predestynacja to pogląd, według którego nie mamy wyboru, co będziemy dalej robić). Cały czas możemy wybierać. Błąd polega na tym, że myślimy o Bogu jak o ludzkiej istocie, która widzi wszystko w następstwie czasowym. Filozofia tłumaczy Boecjuszowi, że Bóg jest bezczasowy, jest w ogóle poza czasem.

Oznacza to, że Bóg ogarnia wszystko w jednej chwili. Bóg widzi przeszłość, teraźniejszość i przyszłość jako jedną całość. My, śmiertelnicy, uwięzieni jesteśmy w ciągu zdarzeń, zachodzących jedno po drugim, ale Bóg widzi to inaczej. Przyczyną, dla której Bóg może znać przyszłość, nie niwecząc przy tym naszej wolnej woli i nie zmieniając nas w jakieś zaprogramowane, pozbawione możliwości wyboru maszyny, jest fakt, że Bóg nie obserwuje nas w żadnym konkretnym czasie. Postrzega wszystko w swego rodzaju bezczasowej jedności. Pamiętaj, mówi Boecjuszowi Filozofia, że Bóg sądzi ludzkie istoty po ich zachowaniach, po wyborach, jakich dokonują, nawet jeśli z góry wie, co zrobią.

Jeśli Filozofia się nie myli, a Bóg istnieje, to doskonale wie, kiedy zamierzam zakończyć to zdanie. Ale to wciąż kwestia mojego wolnego wyboru, żeby zakończyć je dokładnie w tym miejscu kropką.

A tymczasem ty wciąż możesz sam podjąć decyzję, czy będziesz czytać następny rozdział, który przedstawia bliżej dwa argumenty na istnienie Boga.

ROZDZIAŁ 8



Idealna wyspa

Anzelm i Tomasz z Akwinu

Wszyscy mamy jakąś ideę Boga. Rozumiemy, co oznacza słowo „Bóg”, niezależnie od tego, czy wierzymy w niego czy nie. Na pewno myślisz teraz o tym, co to pojęcie oznacza dla ciebie. Myślenie o Bogu nie ma nic wspólnego z przyznaniem, że Bóg faktycznie istnieje. Anzelm (ok. 1033–1109), włoski duchowny, który później został arcybiskupem Canterbury, uważał jednak inaczej. Zaprezentował argument ontologiczny, który, jak twierdził, wykazuje, że logicznie rzecz ujmując, sam fakt istnienia pojęcia „Boga” dowodzi tego, że Bóg istnieje.

Argument Anzelma, który zawarł w swym dziele *Proslogion*, zaczyna się od bezspornej tezy, że Bóg jest „czymś, ponad co nic większego nie można pomyśleć”. To nic innego niż sformułowanie, że Bóg jest najdoskonalszym wyobrażal-

nym bytem: najlepszym, posiadającym największą moc i wiedzę. Nic większego nie można sobie wyobrazić – albo to coś byłoby właśnie Bogiem. Bóg to istota najwyższa. Taka definicja Boga nie wydaje się kontrowersyjna: na przykład Boecjusz (patrz rozdział 7) definiował Boga podobnie. W naszych umysłach możemy mieć wyraźną ideę Boga. To również jest bezsporne. Ale potem Anzelm stwierdza, że Bóg, który istniałby tylko w naszym umyśle, a nie w rzeczywistości, nie byłby istotą najwyższą. Ten, który by istniał naprawdę, byłby z pewnością czymś większym. Można sobie wyobrazić, że taki Bóg *mógłby* istnieć – nawet ateiści zwykle to akceptują. Ale wyobrażony Bóg nie może być czymś większym niż Bóg naprawdę istniejący. A zatem, wnioskował Anzelm, Bóg *musi* istnieć. Wynika to logicznie z definicji Boga. Jeśli Anzlem ma rację, możemy być pewni, że Bóg istnieje po prostu dlatego, że mamy jego ideę. To argument a priori, taki, który nie opiera się na obserwacji rzeczywistości, z której można by wyciągnąć wnioski. To argument logiczny, który, wychodząc z bezspornej tezy, wydaje się udowadniać istnienie Boga.

Anzelm posłużył się przykładem malarza. Malarz wyobraża sobie jakąś scenę, zanim zacznie ją malować. Na pewnym etapie malarz maluje to, co sobie wyobraża. W tym momencie obraz istnieje zarówno w jego wyobraźni, jak i w rzeczywistości. Z Bogiem sprawa ma się trochę inaczej. Anzelm wierzył, że jest logicznym nieprawdopodobieństwem mieć ideę Boga, gdyby Bóg w rzeczywistości nie istniał, podczas gdy z łatwością możemy sobie wyobrazić malarza, który w rzeczywistości nigdy nie namalowałby obrazu, który sobie wyobraził, a zatem obraz istniałby tylko w jego umyśle, a nie w rzeczywistym świecie. Bóg jest jedynym bytem tego rodzaju: możemy sobie wyobrazić, nie przecząc sobie przy tym, każdą inną rzecz jako nieistniejącą. Jeśli naprawdę ro-

zumiemy, czym jest Bóg, musimy uznać, że dla Boga nieistnienie byłoby niemożliwe.

Większość ludzi, którzy zrozumieli „dowód” Anzelma na istnienie Boga, podejrzewa, że w jego sposobie dochodzenia do ostatecznego wniosku jest coś mętnego. Coś wydaje się nie tak. Niewielu ludzi uwierzyło w Boga, bazując jedynie na wywodzie Anzelma. Ten zaś twierdził, powołując się na psalmy, że tylko głupiec zaprzecza istnieniu Boga. Już za życia Anzelma jego rozumowanie skrytykował inny duchowny, mnich Gaunilon z Marmoutier. Przedstawił eksperyment myślowy, wspierający stanowisko głupca.

Wyobraź sobie, że gdzieś na oceanie znajduje się wyspa, na którą nikt się nie może dostać. Na wyspie jest wielka obfitość wszystkiego, co tylko można sobie wyobrazić: owoców, egzotycznych drzew i zwierząt. Jest również niezamieszkana, co czyni ją miejscem jeszcze doskonalszym. Właściwie to najdoskonalsza wyspa, jaką można sobie wymarzyć. Jeśli ktoś mówi, że taka wyspa nie istnieje, to łatwo można zrozumieć, co ma na myśli. Ma to sens. Ale wyobraź sobie, że ktoś mówi ci, że taka wyspa musi istnieć, bo jest doskonalsza niż jakakolwiek inna. Masz ideę takiej wyspy. Ale to nie może być najdoskonalsza wyspa, jeśli istnieje tylko w twoim umyśle. A zatem musi ona istnieć w rzeczywistości.

Gaunilon zauważył, że gdyby ktokolwiek użył tego argumentu, aby przekonać cię, że idealna wyspa naprawdę istnieje, prawdopodobnie wziąłbyś to za żart. Nie możesz wyczarować doskonałej wyspy, wyobrażając sobie, jak mogłaby wyglądać. Byłoby to absurdem. Gaunilon twierdził, że argument Anzelma na istnienie Boga jest tego samego rodzaju jak argument na istnienie doskonałej wyspy. Jeśli nie wierzysz, że najdoskonalsza, dająca się pomyśleć wyspa istnieje, dlaczego masz wierzyć, że istnieje najdoskonalsza isto-

ta? Ten sam rodzaj argumentu można by zastosować do udowodnienia istnienia wszystkich wyobrażalnych rzeczy – nie tylko doskonałej wyspy, ale również najdoskonalszej góry, najdoskonalszego budynku czy najdoskonalszego lasu. Gaunilon wierzył w Boga, ale uważał, że rozumowanie Anzelma o Bogu jest nieprzekonujące. Anzelm odpowiedział, że jego argument jest słuszny tylko w odniesieniu do Boga, a nie do wyspy, bo inne rzeczy są tylko najdoskonalsze w swoim rodzaju, a Bóg jest najdoskonalszy ze wszystkiego. To dlatego Bóg jest jedyną istotą, która *musi* istnieć, jedyną, która nie mogłaby nie istnieć.

Dwieście lat później w krótkim fragmencie bardzo długiego dzieła *Suma teologiczna* inny włoski święty, Tomasz z Akwinu (1225–1274), przedstawił pięć argumentów przemawiających za istnieniem Boga – to dziś najbardziej znany fragment jego dzieła. Drugim z tych argumentów jest argument pierwszej przyczyny sprawczej. Bazował on, podobnie jak większość poglądów filozoficznych Akwinaty, na argumencie użytym znacznie wcześniej. Tomasz, tak jak Anzelm, chciał użyć rozumu do udowodnienia istnienia Boga. Argument pierwszej przyczyny rozpoczyna się od stwierdzenia istnienia kosmosu – wszystkiego, co jest. Rozejrzyj się. Skąd się to wszystko wzięło? Najprościej odpowiedzieć, że każda istniejąca rzecz ma jakąś przyczynę, która sprawiła, że istnieje i jest taka, jaka jest. Na przykład piłka futbolowa. Do jej powstania przyczyniły się różne rzeczy. Ludzie, którzy ją zaprojektowali i zrobili, sam materiał, z którego została wykonana itd. Ale za jaką przyczyną powstał ten materiał? I jaka była przyczyna tej przyczyny? Możesz się cofać i tropić kolejne ślady. Krok wstecz. I jeszcze jeden. Ale czy ten łańcuch przyczyn i skutków może się ciągnąć w nieskończoność?

Tomasz był przekonany, że owa niekończąca się seria skutków i poprzedzających je w czasie przyczyn, takie cofanie się bez końca, nie jest możliwe. Jeśli byłoby to możliwe, nie istniałaby pierwsza przyczyna sprawcza: coś musiałoby być przyczyną sprawczą tego, co ty uważasz za pierwszą przyczynę sprawczą wszystkiego, przyczyną tego czegoś też musiałoby być coś innego i tak w nieskończoność. Ale Tomasz uważa, że logicznie rzecz biorąc musiało być w jakimś momencie coś, co uruchomiło cały ten łańcuch przyczyn i skutków. Jeśli ma rację, musi istnieć coś, co samo nie miało przyczyny, coś, co rozpoczęło serię przyczyn i skutków, która doprowadziła nas do punktu, w którym się znajdujemy. Tą pierwszą przyczyną – stwierdził – musi być Bóg. Bóg jest bezprzyczynową, samoistną przyczyną wszystkiego, co jest.

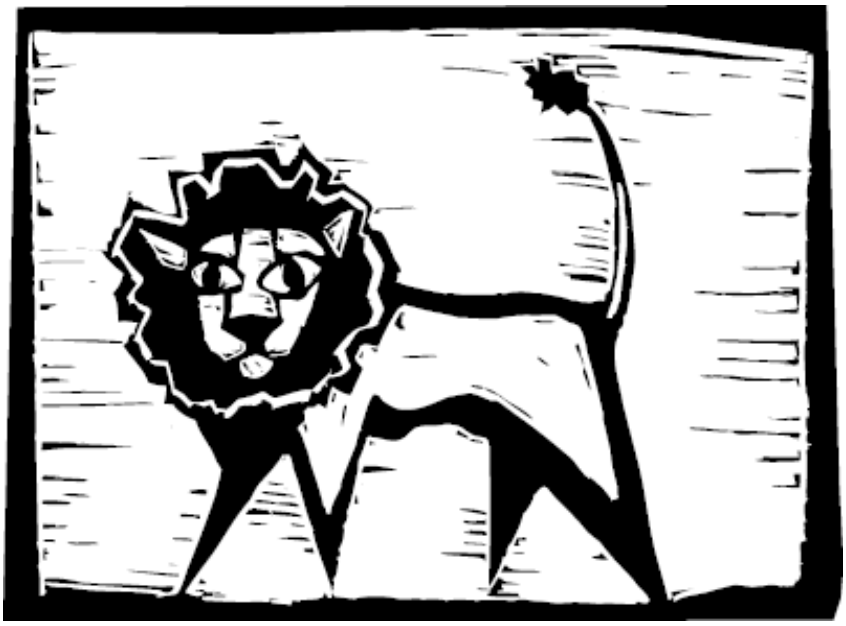
Późniejsi filozofowie różnie ustosunkowywali się do tego argumentu. Niektórzy uważali, że nawet jeśli zgodzisz się z Tomaszem, że musi istnieć jakaś pierwsza, samoistna przyczyna wszystkiego, to nie ma żadnej szczególnej przesłanki, by wierzyć, że jest nią Bóg. Taka samoistna przyczyna musiałaby być niezwykle potężna, ale nic w tym argumencie nie przemawia za tym, że musiałaby mieć właściwości, które religie zwykle przypisują Bogu. Na przykład taka praprzyczyna nie musiałaby być najwyższym dobrem, nie musiałaby być też wszechwiedząca. Mogłaby być raczej jakąś potężną falą energii, a nie osobowym Bogiem.

Inne zastrzeżenie do rozumowania Akwinaty polega na tym, że wcale nie musimy akceptować tego, że niemożliwy jest regres w nieskończoność przyczyn i skutków. Jak możemy być tego pewni? Tomasz przyjął po prostu, że jeśli będziemy cały czas zadawać to pytanie, to dojdziemy do momentu, w którym odpowiedź będzie brzmieć: „Nic. Oto jest praprzyczyna”. Ale wcale nie ma pewności, czy to lepsza

odpowiedź od takiej, że nieskończony regres przyczyn i skutków istnieje.

Święty Anzelm i Święty Tomasz, ze swoim skupieniem na wierze i Bogu oraz zaangażowaniem w życie religijne, stoją w jaskrawej opozycji do Niccolò Machiavellego, świeckiego myśliciela, którego niektórzy porównywali do diabła.

ROZDZIAŁ 9



Lis i lew

Niccolò Machiavelli

Wyobraź sobie księcia władającego miastem-państwem takim jak Florencja czy Neapol w szesnastowiecznych Włoszech. Wydajesz jakiś rozkaz, a on zostaje spełniony. Jeśli chcesz kogoś uwięzić, bo podważał twój autorytet albo knuł spisek, by cię zabić, możesz to zrobić. Masz gotowe na każdy rozkaz wojska. Ale dookoła są inne miasta-państwa rządzone przez ambitnych władców, którzy łakomym okiem spoglądają na twoje ziemie. Jak powinieneś postępować? Czy masz być uczciwy, dotrzymywać obietnic, być zawsze łaskawym i czynić wszystko dla dobra swego ludu?

Niccolò Machiavelli (1469–1527) uważał, że to nie najlepszy pomysł, ale być może warto *robić wrażenie* uczciwego i dobrego władcy. Jego zdaniem czasem wskazane jest kłamanie, łamanie obietnic a nawet mordowanie wrogów. Ksią-

żę nie musi dotrzymywać słowa. Machiavelli twierdził, że skutecznie działający książę musi nauczyć się „jak nie być dobrym”. Najważniejszą rzeczą jest utrzymanie władzy za wszelką, dopuszczalną cenę. Nic dziwnego, że dzieło, w którym mówi o wszystkich tych sprawach, opublikowany w 1532 roku *Książę*, cieszyło się odtąd złą sławą. Niektórzy określali je jako pełne zła, inni nazywali je podręcznikiem dla bandytów. Jeszcze inni uważali, że to najbardziej trafne ujęcie zagadnień z dziedziny polityki, jakie kiedykolwiek powstało. Książkę tę czytuje wielu dzisiejszych polityków, ale tylko nieliczni się do tego przyznają, zdradzając czasem, że wcielają jej zasady w życie.

Książę nie miał być podręcznikiem dla każdego. Miał pomóc tym, którzy niedawno doszli do władzy. Machiavelli napisał go w posiadłości wiejskiej, położonej około 12 kilometrów na południe od Florencji. Szesnastowieczne Włochy były niebezpiecznym miejscem. W młodości Machiavelli podróżował po Europie jako dyplomata i zetknął się osobiście z kilkoma królami, cesarzem i papieżem. Nie miał o nich zbyt wysokiego mniemania. Jedyny władca, który wywarł na nim wrażenie, to bękart papieża Aleksandra VI, Cesare Borgia, człowiek bezwzględny, dla którego chlebem powszednim było zwodzenie wrogów i mordowanie ich, gdy przejął władzę nad dużą częścią Włoch. Zdaniem Machiavellego Borgia postępował właściwie, a pokonał go pech. Był chory w chwili, gdy został zaatakowany. Pech odegrał też ważną rolę w życiu Machiavellego i stanowił stały przedmiot jego rozważań.

Gdy do władzy we Florencji wrócili niezmiernie bogaci Medyceusze, wtrącili Machiavellego do więzienia, twierdząc, że przeciw nim spiskował. Machiavelli przeżył tortury i został uwolniony. Niektórych z jego przyjaciół stracono. Karą dla niego, jako że się do niczego nie przyznał, było wy-

gnanie. Nie mógł wrócić do ukochanego miasta. Został odcięty od świata polityki. Wieczory na wsi upływały mu na wyobrażaniu sobie dysput z wielkimi myślicielami dawnych czasów. Rozmawiali z nim o najlepszych sposobach utrzymania władzy. Swojego *Księcia* napisał Machiavelli zapewne w celu wywarcia wrażenia na władcach i jako próbę zdobycia stanowiska doradcy politycznego. Pozwoliłoby mu to wrócić do Florencji i do prawdziwej polityki, wraz z jej emocjami i niebezpieczeństwami. Ale plan się nie powiódł. Machiavelli musiał pozostać pisarzem. Obok *Księcia* napisał kilka innych dzieł politycznych, odniósł też sukces jako dramaturg – jego *Mandragora* wciąż jeszcze wystawiana jest czasem na deskach teatralnych.

Cóż zatem takiego radził Machiavelli i dlaczego aż tak bardzo zaszokowało większość jego czytelników? Najważniejszą cnotą władcy była według niego *virtù*, co można by z włoskiego przetłumaczyć jako „dzielność” albo „męstwo”. Co to właściwie oznacza? Machiavelli uważał, że sukces w znacznej mierze zależy od fortuny. Połowa z tego, co się nam przydarza, jest dziełem przypadku, połowa zaś skutkiem dokonywanych przez nas wyborów. Wierzył, że szanse na sukces możemy zwiększyć, działając szybko i z odwagą. Nie musimy zachowywać się jak ofiary tylko dlatego, że fortuna gra tak wielką rolę w naszym życiu. Rzeka może wylać i nie możemy temu zapobiec, ale jeśli zbudujemy tamy i osłony przeciwpowodziowe, będziemy mieli większe szanse przeżycia. Innymi słowy: władca, który się dobrze przygotowuje i wykorzystuje każdą nadarzającą się okazję, ma większe szanse powodzenia niż ten, który tego nie robi.

Machiavellemu bardzo zależało na tym, by jego filozofia była bliska życiu. Na serii przykładów z niedawnej przeszłości, przeważnie z udziałem ludzi, których znał osobiście, pokazywał czytelnikom, o co mu naprawdę chodzi. Gdy na

przykład Cesare Borgia dowiedział się, że ród Orsinich planuje go obalić, starał się wywołać wrażenie, że nie ma o niczym pojęcia. Podstępnie zaprosił głowy rodu na rozmowy do Sinigaglii. Gdy przybyli, wymordował wszystkich. Machiavelli pochwalił ten podstęp. Wydawał mu się dobrym przykładem *virtù*.

Gdy Borgia przejął władzę nad regionem zwanym Romanią, na jej czele postawił tam zasłużenie cieszącego się złą sławą messera de Orco. De Orco zastraszył mieszkańców Romanii i zmusił do posłuszeństwa. Ale gdy w Romanii zapanował spokój, Borgia uznał, że najlepiej będzie się zdystansować od okrucieństw swego podwładnego. Zamordował go więc, kazał poćwiartować i wystawił jego zwłoki na placu miejskim w Cesenie po to, by każdy mógł je zobaczyć. Machiavelli przyklasnął temu okrutnemu czynowi. Borgia osiągnął dzięki niemu to, czego pragnął: miał teraz mieszkańców Romanii po swojej stronie. Byli zadowoleni, że de Orco nie żyje, ale zdali też sobie sprawę, że to Borgia kazał go zgładzić, a to ich przeraziło. Jeśli Borgia był zdolny do takiej przemocy wobec wyznaczonego przez siebie dowódcy, nikt z nich nie mógł się czuć bezpiecznie. Działania Borgii były więc w oczach Machiavellego przykładem owej *virtù* – dokładnie tym, co powinien zrobić racjonalnie działający książę.

Brzmi to tak, jakby Machiavelli aprobował morderstwa. Najwyraźniej było tak w pewnych okolicznościach, gdy uświęcał je cel. Ale nie o to chodziło w jego przykładach. Tym, co chciał zademonstrować, była skuteczność działań Borgii, czy to w przypadku wymordowania wrogów, czy zabicia własnego dowódcy de Orco. W obu przypadkach osiągnął pożądany efekt i zapobiegł dalszemu rozlewowi krwi. Dzięki szybkim, okrutnym czynom Borgia zachował władzę i zapobiegł buntowi mieszkańców Romanii. Dla Machiavel-

lego rezultat był ważniejszy niż sposób, w jaki został osiągnięty: Borgia to dobry książę, bo nie okazał się zbyt delikatny w swoich działaniach, które były konieczne, by pozostać przy władzy. Machiavelli nie pochwaliłby bezsensownych mordów, zabijania dla samego zabijania. Ale opisane przez niego morderstwa były innego rodzaju. Litość i współczucie, zdaniem Machiavellego, okazałyby się w tych okolicznościach zgubne zarówno dla Borgii, jak i dla państwa.

Machiavelli podkreśla, że dla władcy lepiej jest, żeby poddani się go bali, niż żeby go miłowali. Najlepszym wyjściem byłoby, gdyby jednocześnie wzbudzał strach i był kochany, ale trudno to osiągnąć. Jeśli polegasz na miłości swoich poddanych, narażasz się na to, że opuszczą cię w ciężkich czasach. Jeśli boją się ciebie, będą się również bali cię zdradzić. To wyraz cynizmu Machiavellego, jego niskiej oceny ludzkiej natury. Uważał, że na ludziach nie można polegać, że są oni chciwcami i krętaczami. Jeśli chcesz pomyślnie władać, musisz mieć tego świadomość. Wierzyć komuś, że dotrzyma złożonych obietnic, to igranie z ogniem. Chyba, że będzie się on bał konsekwencji złamania przyrzeczeń.

Jeśli możesz osiągnąć swoje cele, okazując dobroć, dotrzymując obietnic i będąc kochanym, powinieneś działać w ten właśnie sposób (albo przynajmniej udawać, że to robisz). Ale jeśli nie możesz, musisz połączyć te ludzkie przymioty z cechami zwierzęcia. Inni filozofowie podkreślali, że władcy powinni być ludzcy, ale Machiavelli uważał, że skuteczny władca musi się wzorować na dzikich zwierzętach, takich jak lis i lew. Lis jest chytry i potrafi dostrzec pułapki, ale lew jest niewiarygodnie silny i przerażający. Nie możesz być cały czas lwem i działać za pomocą brutalnej siły, bo ryzykujesz, że wpadniesz w pułapkę. Ale nie możesz też zawsze być przebiegłym lisem: czasem musisz mieć siłę lwa, by przeżyć. Jeśli będziesz polegać na własnej dobroci i poczu-

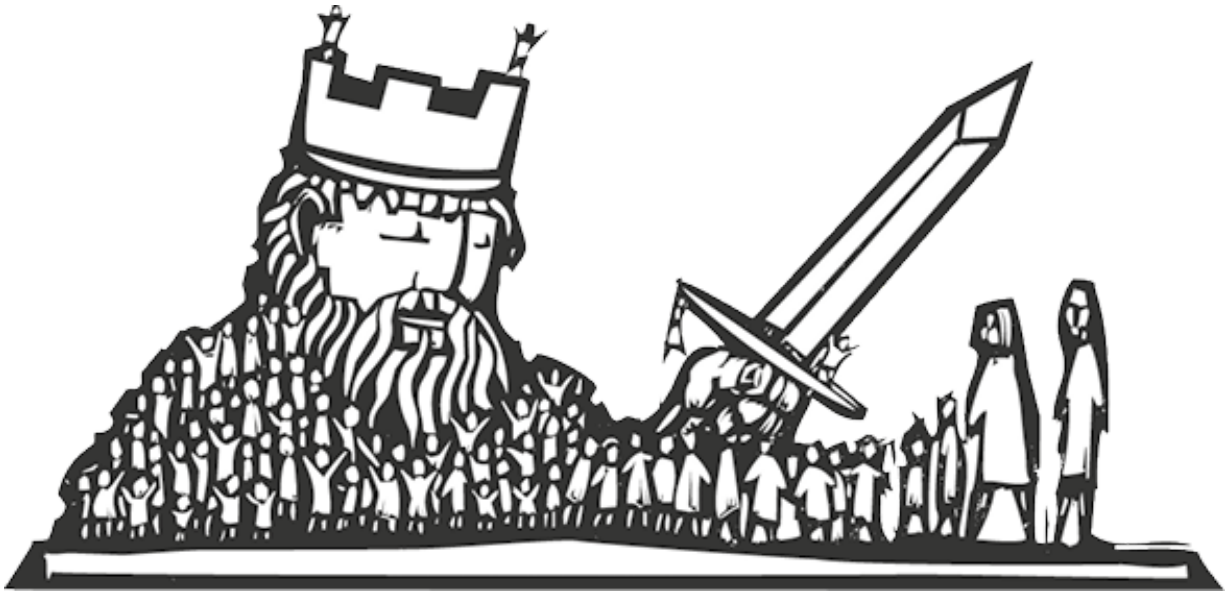
ciu sprawiedliwości, nie pożyjesz długo. Na szczęście ludzie są naiwni. Dają się zwieść pozorom. Ty zatem, jako władca, możesz osiągnąć swe cele, udając uczciwego i dobrego, podczas gdy w rzeczywistości łamiesz obietnice i jesteś okrutny w swych działaniach.

Uważasz zapewne, że Machivaelli był złym człowiekiem. Wielu ludzi tak sądzi, a przymiotnik „makiaweliczny" zarezerwowany jest jako obelga dla tych, którzy knują spiski i wykorzystują ludzi do swych celów. Ale zdaniem innych filozofów Machiavelli wyraził coś bardzo istotnego. Być może zwykły, dobry sposób postępowania nie sprawdza się w przypadku polityków. W codziennym życiu można być dobrym i ufać obietnicom ludzi. Ale jeśli jesteś przywódcą jakiegoś państwa, wiara w to, że inne państwa będą postępować uczciwie względem ciebie, może okazać się czymś bardzo nierozważnym. W 1938 roku brytyjski minister Neville Chamberlain uwierzył Adolfowi Hitlerowi, gdy ten przyrzekł mu, że nie będzie próbował dalszej ekspansji terytorialnej. Dziś wydaje się to naiwne i głupie. Machiavelli mógłby wyjaśnić Chamberlainowi, że Hitler miał wszelkie powody do kłamstwa i że nie powinien mu ufać.

Z drugiej strony powinniśmy pamiętać, że Machiavelli popierał wyjątkowo brutalne działania skierowane przeciw wrogom. Nawet w nader krwawej rzeczywistości szesnastowiecznych Włoch jego otwarta pochwała dla czynów Cesare Borgii była szokująca. Wielu z nas uważa, że powinny istnieć ścisłe ograniczenia dla działań przywódców skierowanych przeciwko ich wrogom i że takie ograniczenia należy regulować prawnie. Jeśli ich nie ma, rodzą się barbarzyńskie tyranie. Adolf Hitler, Pol Pot, Idi Amin, Saddam Husajn i Robert Mugabe stosowali takie same metody jak Cesare Borgia, by utrzymać władzę. To nie najlepsza reklama dla filozofii Machiavellego.

Machiavelli uważał siebie za realistę, kogoś, kto prawidłowo zdiagnozował, że u podstaw ludzkiego działania leży egoizm. Thomas Hobbes podzielał ten pogląd: stał się on podstawą jego teorii na temat struktury idealnego społeczeństwa.

ROZDZIAŁ 10



Bez słońca, zwierzęce i krótkie

Thomas Hobbes

Thomas Hobbes (1588–1679) to jeden z najwybitniejszych angielskich myślicieli politycznych. Rzadziej wspomina się o tym, że był jednym z pierwszych fanatyków fitnessu. Miał wychodzić każdego ranka na długi spacer, równym krokiem wspinając się na wzgórza, aż do utraty tchu. Na wszelki wypadek nosił ze sobą specjalne pióro z kałamarzem w nasadzie. Wysoki, rumiany i pogodny mężczyzna z wąsami i niewielką bródką jako dziecko był chorowity. Ale w dorosłym wieku cieszył się doskonałym zdrowiem i do późnych lat grywał w grę zbliżoną do znanego nam tenisa, tzw. real tennis. Jadł dużo ryb, pił umiarkowanie wino i zwykł śpiewać – za zamkniętymi drzwiami i poza zasięgiem słuchu osób postronnych – żeby ćwiczyć płuca. I oczywiście, tak jak wielu filozofów, miał bardzo żywy umysł. W wyniku tego wszyst-

kiego dożył 91 lat – wieku wyjątkowego w XVII stuleciu, w którym średnia długość życia wynosiła 35 lat.

Mimo swego geniuszu Hobbes, podobnie jak Machiavelli, nie był wysokiego mniemania o ludziach. Z natury rzeczy jesteśmy, jego zdaniem, egoistami, których do działania pcha strach przed śmiercią i nadzieja na zysk. Wszyscy pożądamy władzy nad innymi, niezależnie od tego, czy zdajemy sobie z tego sprawę czy nie. Jeśli nie zgadzasz się z wizją człowieka Hobbesa, to dlaczego zamykasz na klucz drzwi, gdy wychodzisz z domu albo mieszkania. Czy nie dlatego, że twoim zdaniem jest wielu ludzi, którzy bez namysłu ukradliby ci wszystko, co posiadasz? Możesz się spierać, twierdząc, że tylko niektórzy są tak wyrachowani. Hobbes nie zgodziłby się z tobą. Uważał, że w głębi serca wszyscy jesteśmy właśnie tacy, a w ryzach trzymają nas tylko prawo i groźba ewentualnej kary.

Wynika z tego, twierdził dalej, że jeśli społeczeństwo by się rozpadło, a ty musiałbyś żyć w stanie natury – jak to on określał – pozbawionym jakichkolwiek praw albo ludzi, którzy mogliby je egzekwować, w razie konieczności tak jak inni zacząłbyś kraść i mordować. Musiałbyś to robić, żeby przeżyć. W świecie, w którym brakowałoby naturalnych zasobów, w szczególności wtedy, gdy musiałbyś walczyć o żywność i wodę, całkiem racjonalnie byłoby zabić kogoś, zanim on zabije ciebie. W słynnym opisie Hobbesa życie poza społeczeństwem byłoby „samotne, biedne, pozbawione słońca, zwierzęce i krótkie”.

Bez władzy państwa zapobiegającej kradzieżom i mordom rozpocznie się ustawiczna wojna wszystkich przeciw wszystkim. Trudno sobie wyobrazić gorszą sytuację. W takim świecie bezprawia nawet najsilniejsi nie byliby bezpieczni. Wszyscy musimy spać. A kiedy śpimy, jesteśmy bez-

bronni. Nawet najsłabsi, jeśli są wystarczająco sprytni, są w stanie zgładzić najsilniejszych.

Być może sądzisz, że jeśli połączysz swe siły z przyjaciółmi, będzie ci w takiej sytuacji łatwiej zachować życie. Problem w tym, że nie możesz być pewien, czy ktoś zasługuje na twoje zaufanie. Jeśli obiecuje ci pomoc, to zawsze jest szansa, że we własnym interesie złamie tę obietnicę. Żadne działanie wymagające współpracy, na przykład uprawa roli na większą skalę albo budowanie, nie jest możliwe bez minimum wzajemnego zaufania. Nie zdołasz przejrzeć czyjegoś podstępu na czas i być może w najmniej oczekiwanej chwili dosięgnie cię niespodziewany cios w plecy. I nie będzie nikogo, kto ukarałby twojego zabójcę. W takim świecie żyłbyś, drżąc cały czas o własne życie. To niezbyt zachęcająca perspektywa.

Rozwiązaniem jest oddanie władzy w ręce silnej jednostki albo parlamentu. Jednostki żyjące w stanie natury muszą zawrzeć „umowę społeczną”, żeby zawęzić granice swojej wolności w imię bezpieczeństwa. Bez, jak to określał Hobbes, „suwerena”, życie stałoby się piekłem. Suweren ów miałby prawo surowo karać wszystkich, którzy wykraczaliby przeciw obowiązującym prawom. Hobbes uważał, że istnieją pewne naturalne prawa, które moglibyśmy zaakceptować, jak choćby to, by traktować innych tak, jak sami chcielibyśmy być traktowani. Prawa nie zdadzą się jednak na nic, jeśli nie będzie kogoś lub czegoś wystarczająco silnego, by je egzekwować. Bez praw i silnego suwerena ludzi w stanie natury czekać może gwałtowna śmierć. Jedyna pociecha w tym, że takie życie trwałoby bardzo krótko.

Lewiatan (1651), najważniejsze dzieło Hobbesa, wyjaśnia w szczegółach, jakie działania należy podjąć, by przejść z tego koszmarnego stanu natury do bezpiecznego społeczeństwa, w którym życie staje się znośne. Lewiatan, gigan-

tyczny morski potwór z kart Biblii, stanowił dla Hobbesa symbol przemożnej władzy państwa. W oryginalnym wydaniu *Lewiatana* na stronie poprzedzającej kartę tytułową jest rycina z ogromną postacią górującą nad wzgórzami, dzierżącą miecz i berło. Na postać tę składają się liczne mniejsze figurki najróżniejszych ludzi. Gigant ów to silne państwo z suwerenem jako głową. Bez suwerena, jak uważał Hobbes, państwo rozpadłoby się, a społeczeństwo stałoby się grupą niezależnych jednostek, gotowych rozerwać się na strzępy, by przetrwać.

Jednostki żyjące w stanie natury mają więc ważne powody, by żyć razem i dążyć do pokoju. To jedyny sposób, by zapewnić sobie ochronę. Bez niej ich życie byłoby straszne. Bezpieczeństwo jest ważniejsze niż wolność. To strach przed śmiercią popycha ludzi do tworzenia społeczności. Hobbes uważał, że ludzie są w stanie zaakceptować spore ograniczenia wolności, żeby zawrzeć umowę społeczną, z nadzieją, że suweren narzuci im prawa. Z silnym autorytetem u władzy powodziłoby im się lepiej, niż gdyby musieli nieustannie przeciw sobie walczyć.

Czasy, w których żył Hobbes, były niebezpieczne. Doświadczył już tego w matczynym łonie. Urodził się jako wcześniak, bo matka poroniła na wieść, że hiszpańska armada żegluje w kierunku Anglii z zamiarem inwazji. Na szczęście zamiary te spełzły na niczym. Później, gdy w Anglii wybuchła wojna domowa, zbiegł przed jej niebezpieczeństwami do Paryża, ale całą jego późniejszą twórczość przepełnia troska, że Anglia może pogrążyć się w anarchii. To właśnie w Paryżu napisał *Lewiatana*. Do Anglii wrócił wkrótce po zakończeniu wojny domowej w 1651 roku.

Tak jak wielu ówczesnych myślicieli Hobbes był nie tylko filozofem – był, jak to dziś moglibyśmy określić, człowiekiem renesansu. Interesował się geometrią i naukami ści-

słymi, a także historią starożytną. W młodości rozczytywał się w dziełach literackich, sam je również pisał i tłumaczył. Na gruncie filozofii, którą zajął się dopiero w średnim wieku, był materialistą. Wierzył, że ludzie to po prostu istoty materialne. Nie ma takiej rzeczy jak dusza: jesteśmy tylko ciałami, maszynami o najwyższym stopniu komplikacji.

Mechanizmy zegarowe były w XVII wieku najbardziej zaawansowaną technologią. Hobbes uważał, że ich odpowiednikiem są mięśnie i narządy ludzkiego ciała: często pisał o „sprężynach" działania i wprawiających nas w ruch „kołach". Był przekonany, że wszystkie aspekty ludzkiej egzystencji, w tym również myślenie, można sprowadzić do aktywności czysto fizycznej. W jego filozofii nie było miejsca dla czegoś takiego jak dusza. To nowoczesny pogląd, podzielany przez wielu współczesnych naukowców, ale w jego czasach była to myśl radykalna. Twierdził nawet, że Bóg musi być dużym fizycznym obiektem, ale niektórzy uznawali, że w ten zakamuflowany sposób głosił swój ateizm.

Krytycy Hobbesa uważają, że posunął się za daleko, przyznając suwerenowi, niezależnie od tego czy miał być nim król, królowa czy parlament, taką władzę nad jednostką w społeczeństwie. Państwo, jakie opisuje, nazwalibyśmy dziś państwem autorytarnym: takim, w którym suweren ma niemal nieograniczoną władzę nad obywatelami. Pokój może być cenną, pożądaną wartością, a strach przed śmiercią silnym bodźcem, by podporządkować się władzy, która taki pokój zapewni. Ale oddanie władzy w ręce jednostki albo grupy jednostek może okazać się niebezpieczne. Hobbes nie wierzył w demokrację: nie wierzył, że ludzie są w stanie samodzielnie podejmować decyzje. Ale gdyby dowiedział się o potwornościach popełnianych przez dwudziestowiecznych tyranów, być może zmieniłby zdanie.

Hobbes zasłynął swoją niewiarą w istnienie duszy. Kartezjusz, jego współczesny, uważał zaś, że dusza i ciało to dwa zupełnie odrębne elementy. To pewnie dlatego Hobbes twierdził, że Kartezjusz był o wiele lepszy w geometrii niż w filozofii i to właśnie geometrii powinien się trzymać przez całe życie.

ROZDZIAŁ 11

A może śnisz?

Kartezjusz

Słyszysz dzwonek budzika, wyłączasz go, wyłazisz z łóżka, ubierasz się, jesz śniadanie, przygotowujesz się do wyjścia. Ale nagle wydarza się coś nieoczekiwanego: budzisz się i uświadamiasz sobie, że to był tylko sen. Śniłeś, że obudziłeś się i wykonywałeś wszystkie codzienne czynności, ale w rzeczywistości wciąż smacznie chrapałeś zwinięty w kłębek pod kołdrą. Jeśli kiedykolwiek coś takiego przeżyłeś, wiesz, co mam na myśli. Określa się to potocznie „fałszywym przebudzeniem”, a może być ono bardzo przekonywające. Francuski filozof René Descartes (1596–1650), w spolszczonym brzmieniu Kartezjusz, przeżył takie doświadczenie i stało się ono impulsem do jego przemyśleń. Jak mógł zyskać pewność, że nie śni?

Filozofia to jedno spośród licznych zainteresowań Kartezjusza. Był znakomitym matematykiem, najlepiej znanym być może z wymyślenia układu współrzędnych, zwanych

dziś kartezjańskimi. Podobno pomysł przyszedł mu do głowy, gdy obserwował muchę spacerującą po suficie i zaczął się zastanawiać, jak mógłby opisać jej pozycję w różnych punktach. Zafascynowany był również nauką, szczególnie astronomią i biologią. Swoją reputację filozofa ugruntował przede wszystkim dwoma dziełami, *Medytacjami* i *Rozprawą o metodzie*, w których badał granice naszej wiedzy.

Tak jak większość filozofów Kartezjusz nie chciał wierzyć w cokolwiek, nie sprawdzając wcześniej, dlaczego miałby w to uwierzyć. Lubił też zadawać niewygodne pytania, takie, których inni ludzie starali się unikać. Oczywiście zdawał sobie sprawę, że nie może przejść przez życie nieustannie wszystko kwestionując. Bardzo trudno byłoby nam żyć, gdybyśmy pewnych rzeczy nie przyjmowali po prostu na wiarę, tak jak to niewątpliwie musiał skonstatować Pyrron (patrz rozdział 3). Ale Kartezjusz uznał, że warto spróbować sprawdzić, czego – jeśli czegokolwiek – może być naprawdę pewien. W tym celu opracował pewną metodę. Jest ona znana jako wątpienie kartezjańskie.

Metoda jest stosunkowo prosta: nie uznawaj niczego za prawdę, jeśli istnieje jakakolwiek możliwość, że tak nie jest. Pomyśl o wielkiej torbie jabłek. Wiesz, że są wśród nich nadgniłe jabłka, ale nie wiesz, które z nich są takie. Chcesz mieć torbę pełną zdrowych jabłek. Jak to osiągnąć? Mógłbyś na przykład wysypać wszystkie jabłka na podłogę, obejrzeć je po kolei i włożyć z powrotem do torby tylko te, co do których miałbyś pewność, że są zdrowe. Przy okazji mógłbyś wyrzucić kilka dobrych jabłek, bo być może sprawiałyby wrażenie nadgniłych. Ale wskutek tej operacji w torbie znalazłyby się same zdrowe jabłka. Tak mniej więcej wygląda metoda wątpienia kartezjańskiego. Badasz sąd na jakiś temat i akceptujesz go tylko wtedy, gdy jesteś pewien, że nie jest błędny albo mylny. Jeśli istnieje choćby cień wątpliwo-

ści, odrzucasz go. Kartezjusz poddał takiej operacji myślowej różne swoje przekonania i sprawdzał, czy ma absolutną pewność, czy są tym, czym się wydają. Czy miał pewność, że nie śni? Czy świat był naprawdę taki, na jaki wyglądał?

Kartezjusz chciał znaleźć jedną rzecz, której mógłby być w stu procentach pewien. To dałoby mu punkt zaczepienia w rzeczywistości. Ale istniało niebezpieczeństwo, że wpadnie w pułapkę wątpliwości i na koniec stwierdzi, że nic nie może być stuprocentowo pewne. Był to pewien rodzaj sceptycyzmu, inny jednak niż sceptycyzm Pyrrona i jego uczniów. Oni próbowali wykazać, że nic nie jest pewne. Kartezjusz zaś chciał dowieść, że niektóre sądy są odporne na najskrajniejszy nawet sceptycyzm.

Swoje poszukiwania pewności Kartezjusz rozpoczął od rozmyślań nad świadectwem naszych zmysłów: wzroku, dotyku, węchu, smaku i słuchu. Czy możemy ufać zmysłom? Nie za bardzo, brzmiała jego konkluzja. Zmysły czasem nas zwodzą. Popełniamy omyłki. Pomyśl o tym, co widzisz. Czy możesz rzeczywiście polegać na swoim wzroku?

Prosty kij włożony do wody wydaje się krzywy, jeśli spojrzysz na niego pod pewnym kątem. Kwadratowa wieża może się z daleka wydawać okrągła. Wszystkich z nas od czasu do czasu łudzi wzrok. Jak zauważa Kartezjusz, byłoby głupotą ufać czemuś, co zawiodło nas w przeszłości. Odrzuca więc zmysły jako źródło pewności. Nie jest pewien, czy nie sprowadzają go na manowce. Zapewne nie dzieje się tak cały czas, ale nawet nikła możliwość, że tak się stanie, sprawia, że nie może całkowicie na nich polegać. Ale co do dla niego oznacza?

Przeświadczenie, że jesteś w pełni świadomy, czytając to, co teraz czytasz, wydaje ci się zapewne bliskie pewności. Mam nadzieję, że jesteś świadomy i czytasz. Jak mógłbyś w to wątpić? Wspomnieliśmy już jednak, że możesz śnić

o tym, że nie śnisz i jesteś świadomy. Skąd wiesz, że nie śnisz właśnie teraz? Być może myślisz, że doświadczasz tego w sposób zbyt realistyczny, zbyt szczegółowy, żeby to był tylko sen. A jednak mnóstwo ludzi ma realistyczne sny. Czy jesteś pewien, że to nie jest jeden z takich właśnie snów? Skąd wiesz? Może w tej chwili uszczypnąłeś się, żeby się upewnić, że nie śpisz? Jeśli tego nie zrobiłeś, spróbuj! Czego to dowiodło? Niczego. Mogło ci się przyśnić, że się uszczypnąłeś. A więc możesz w tej chwili śnić. Wiem, że raczej tak nie jest, ale wciąż pozostaje cień wątpliwości: śpisz, czy nie śpisz? Stosując zatem metodę wątpienia kartezjańskiego, musisz odrzucić myśl „jestem w pełni świadomy, czytając to, co teraz czytam” jako nie do końca pewną.

Uświadamia nam to, że nie możemy w pełni ufać zmysłom. Nie możemy mieć absolutnej pewności, że nie śnimy. Ale z pewnością, mówi Kartezjusz, nawet w snach, 2 + 3 = 5. W tym miejscu Kartezjusz robi eksperyment myślowy, przedstawiając historyjkę, która ma wyjaśnić jego stanowisko. Wystawia on swoje wątpienie na jeszcze poważniejszą próbę i proponuje test bardziej rygorystyczny niż „A może śnię?”. Wyobraź sobie, mówi, że istnieje demon, który jest wszechpotężny, ale przebiegły i złośliwy. Ten demon, gdyby istniał, mógłby sprawiać, że za każdym razem, kiedy wykonuję dodawanie 2 + 3, otrzymuję w wyniku 5, choć w rzeczywistości wynikiem dodawania jest 6. Nie wiedziałbyś, że demon to robi. Dodawałbyś niewinnie cyfry i wszystko wydawałoby się w jak najlepszym porządku.

Niełatwo jest dowieść, że tak się właśnie nie dzieje. Być może ów przebiegły i złośliwy demon łudzi mnie, że siedzę w domu i piszę na swoim laptopie, podczas gdy w rzeczywistości leżę na plaży na Lazurowym Wybrzeżu. A może jestem tylko mózgiem w słoju na półce w laboratorium tego demona? Być może podłączył on elektrody do mojego mó-

zgu i wysyła mi elektroniczne wiadomości, które sprawiają, że robię jedno, podczas gdy w rzeczywistości robię coś zupełnie innego? Być może demon podsuwa mi myśl, że piszę słowa na klawiaturze, a w rzeczywistości wystukuję cały czas jedną i tę samą literę? Nie mam jak się tego dowiedzieć. I choć wydaje się to całkowicie absurdalne, nie potrafiłbyś udowodnić, że tak się właśnie nie dzieje.

Eksperyment myślowy Kartezjusza ze złym demonem miał wystawić na ostateczną próbę jego wątpienie. Wystarczyłoby, gdybyśmy mogli znaleźć jedną rzecz, co do której bylibyśmy pewni, że demon nas nie zwodzi. Byłaby to również odpowiedź dla wszystkich tych, którzy twierdzą, że nie możemy być pewni niczego.

Następny krok Kartezjusza doprowadził go do jednej z najbardziej znanych sentencji filozoficznych wszech czasów, choć więcej ludzi ją zna, niż rozumie. Kartezjusz stwierdził, że nawet jeśli taki demon istnieje, to musi istnieć *coś*, co ów demon stara się oszukać. I jeśli on, Kartezjusz, myśli, to jednocześnie *musi* istnieć. Demon nie mógłby sprawić, że wierzyłby w swoje istnienie, gdyby nie istniał. Bo coś, co nie istnieje, nie może myśleć. „Myślę, więc jestem” (*cogito ergo sum* po łacinie) – taka była konkluzja Kartezjusza. Myślę, więc muszę istnieć. Spróbuj sam. Jeśli masz jakieś myśli albo odczucia, nie możesz wątpić, że istniejesz. Pozostaje oczywiście kwestia, czym właściwie jesteś – możesz wątpić w to, że masz ciało albo ciało, które możesz zobaczyć, albo którego możesz dotknąć. Ale nie możesz wątpić, że istniejesz jako jakiś rodzaj myślącej rzeczy. Taka myśl byłaby sprzeczna sama w sobie. Gdy zaczynasz wątpić w swoje istnienie, sam akt wątpienia dowodzi, że istniejesz jako myślący obiekt.

Wydaje się, że to niewiele, ale pewność własnego istnienia była dla Kartezjusza bardzo istotna. Pokazała mu, że ci, któ-

rzy wątpili we wszystko – sceptycy pyrrońscy – mylili się. Był to również początek tego, co określa się mianem dualizmu kartezjańskiego. To pogląd, że twój umysł jest odrębny od ciała i że z nim współdziała. To dualizm, bo mamy do czynienia z dwoma rodzajami rzeczy: umysłem i ciałem. Dwudziestowieczny filozof Gilbert Ryle kpił z tego poglądu. Uważał, że to mit o duchu w maszynie: ciało miałoby być maszyną, a dusza zamieszkującym je duchem. Kartezjusz wierzył, że umysł może oddziaływać na ciało i vice versa, bo wchodzą one ze sobą w interakcję w pewnym określonym miejscu w mózgu – w szyszynce. Ale przyjęcie takiego dualistycznego poglądu rodziło prawdziwy problem: jak wytłumaczyć, że obiekt niefizyczny, taki jak dusza albo umysł, wywołuje zmiany w obiekcie fizycznym – ciele.

Kartezjusz był bardziej pewien istnienia swego umysłu niż ciała. Mógł sobie wyobrazić, że nie ma ciała, ale nie mógł sobie wyobrazić, że nie ma umysłu. Wyobrażając sobie, że nie ma umysłu, w dalszym ciągu by myślał, a to stanowiłoby dowód, że ma umysł, ponieważ nie mógłby myśleć, gdyby nie miał umysłu. Pogląd, że ciało i umysł mogą być rozdzielone i że umysł albo duch jest czymś niefizycznym, nieskładającym się z krwi, ciała i kości, jest powszechny wśród ludzi wierzących. Wielu z nich wierzy, że umysł lub duch będą dalej żyć po śmierci ciała.

Ale udowodnienie własnej egzystencji na podstawie faktu, że myślał, nie wystarczało, żeby obalić sceptycyzm. Kartezjusz potrzebował więcej pewności, żeby wyzwolić się z wątpliwości, które wzbudziły w nim filozoficzne medytacje. Uważał, że musi istnieć dobry Bóg.

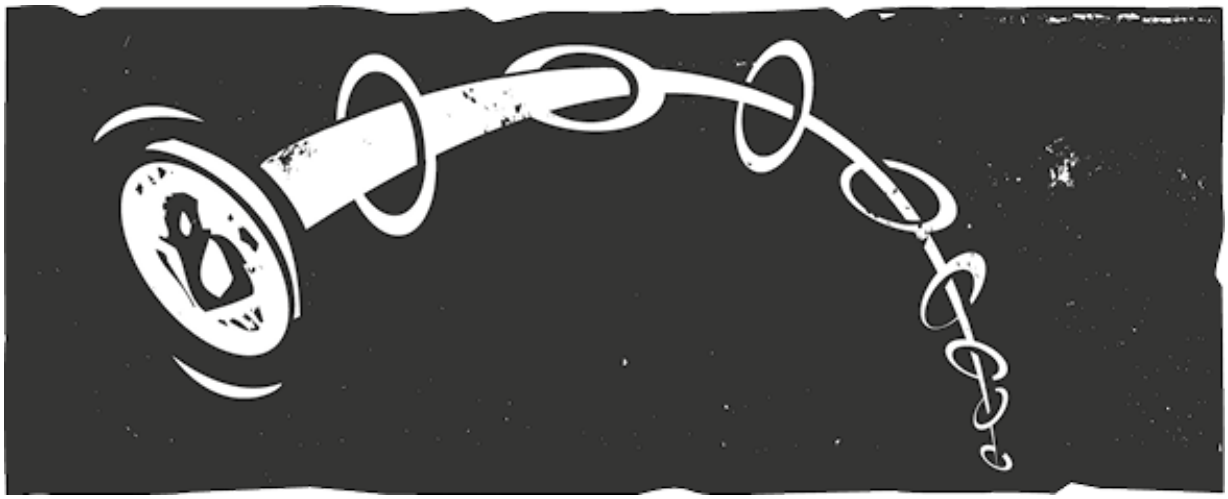
Za pomocą wariantu ontologicznego argumentu św. Anzelma (patrz rozdział 8) przekonał samego siebie, że idea Boga dowodzi jego istnienia – Bóg nie byłby doskonały, gdyby nie był dobry i gdyby nie istniał, tak jak trójkąt nie byłby trójką-

tem, gdyby suma jego kątów nie wynosiła 180 stopni. Według innego z jego argumentów Bóg istnieje, bowiem zostawił zaszczepioną w nas ideę, znak – nie mielibyśmy w naszych umysłach idei Boga, gdyby On nie istniał.

Gdy Kartezjusz był już pewien istnienia Boga, łatwiejsze stało się dla niego przejście do konstruktywnego etapu swoich poglądów. Dobry Bóg nie zwodziłby ludzi w najbardziej podstawowych kwestiach. Zatem, wnioskował Kartezjusz, świat musi być mniej więcej taki, jakim go doświadczamy. Jeśli mamy jego jasny i wyraźny obraz, możemy na nim polegać. A zatem świat istnieje i jest mniej więcej taki, jakim się wydaje, nawet jeśli czasem nasze spostrzeżenia bywają mylne. Niektórzy filozofowie uważają jednak, że był to przykład myślenia życzeniowego i że zły demon mógłby go z równą łatwością mamić zarówno w kwestii prawdziwości równania 2 + 3 = 5, jak i w kwestii istnienia dobrego Boga. Bez pewności istnienia dobrego Boga Kartezjusz nie byłby w stanie wyjść poza swoją wiedzę, że jest myślącym obiektem. Kartezjusz sądził, że pokazał drogę wyjścia z całkowitego sceptycyzmu, ale jego krytycy byli co do tego w dalszym ciągu sceptyczni.

Kartezjusz zastosował argument ontologiczny i argument zaszczepienia w umyśle idei Boga, żeby, ku swej satysfakcji, udowodnić Jego istnienie. Jego rodak Blaise Pascal podchodził zupełnie inaczej do kwestii, w co należy wierzyć.

ROZDZIAŁ 12



Zrób zakład

Blaise Pascal

Jeśli rzucisz monetą, może ci wypaść orzeł lub reszka. Są równe szanse wystąpienia obu tych zdarzeń, o ile moneta ma regularne kształty. A zatem jest bez znaczenia, na co postawisz, bo za każdym razem, gdy rzucisz monetą, może wyjść orzeł lub reszka. Jeśli nie masz pewności, czy Bóg istnieje, co powinieneś uczynić? Rzucić monetą? Czy postawić na to, że Bóg nie istnieje i żyć według własnych upodobań? A może bardziej rozsądnie byłoby postępować tak, jak gdyby Bóg istniał, nawet jeśli szansa na to, że to prawda, byłaby bardzo niewielka? Blaise Pascal (1623–1662) poważnie zastanawiał się nad tym problemem.

Pascal był żarliwym katolikiem. Ale w przeciwieństwie do wielu dzisiejszych chrześcijan miał wyjątkowo ponurą wizję ludzkości. Był pesymistą. Wszędzie widział oznaki upadku. Niedoskonałości, jakie w ludziach dostrzegał, to jego zdaniem następstwo upadku Adama i Ewy i ich sprzeniewierze-

nia się Bogu, gdy oboje spożyli jabłko z drzewa poznania dobra i zła. Tak jak Augustyn (patrz rozdział 6) wierzył, że siłą napędzającą ludzi jest seksualne pożądanie, że nie można na nich polegać i że szybko się nudzą. Wszyscy są godni pożałowania, rozdarci między trwogą i rozpaczą. Powinniśmy zdawać sobie sprawę, jak niewiele znaczymy. Krótki czas, jaki przeznaczono nam na Ziemi, w porównaniu z wiecznością przed naszym życiem i po nim, nie ma właściwie żadnego znaczenia. Zajmujemy mikroskopijną ilość miejsca w nieskończonej przestrzeni wszechświata. Ale równocześnie Pascal wierzył, że ludzkość ma w sobie pewien potencjał, o ile nie stracimy wszyscy z oczu Boga. Nasze miejsce jest gdzieś pośrodku między bestiami i aniołami, ale w większości przypadków i przez większość czasu jesteśmy zapewne bliżsi bestiom.

Najbardziej znane dzieło Pascala, *Myśli*, to zebrane po jego przedwczesnej śmierci w całość i wydane w 1670 roku zapiski składające się z krótkich, pięknie dopracowanych fragmentów. Nikt nie ma pewności, jak Pascal zamierzał je ze sobą połączyć, ale główna idea dzieła jest jasna: to obrona chrześcijaństwa, tak jak je Pascal pojmował. Zapiski pozostały nieukończone. Redaktorzy pośmiertnych wydań *Myśli* oparli kolejność poszczególnych części na tym, jak autor sam posegregował poszczególne kartki w pliki związane sznurkiem. Każdy plik to osobny rozdział w opublikowanej książce.

Pascal dużo chorował w dzieciństwie i przez całe życie był słabowity. Na portretach nigdy nie wygląda zbyt dobrze. Spogląda z nich szklistym, smutnym wzrokiem. Ale Pascal osiągnął wiele w krótkim czasie. Jako młodzieniec, zachęcany przez ojca, poświęcił się nauce – zajmował się próżnią i projektował barometry. W 1642 roku wynalazł mechaniczną maszynę liczącą, mogącą dodawać i odejmować za po-

mocą metalowych tarcz przymocowanych do skomplikowanego systemu kół zębatych, zapadek i przekładni. Pascal skonstruował ją, by pomóc ojcu w jego biznesowych kalkulacjach. Nazwano ją pascaliną. Miała wielkość pudełka do butów, była nieco toporna, ale – działała. Jednak jej produkcja bardzo dużo kosztowała.

Pascal to nie tylko naukowiec i wynalazca. Był również znakomitym matematykiem. Najsłynniejsze są jego dokonania na polu rachunku prawdopodobieństwa. Ale w pamięci potomnych trwa przede wszystkim jako filozof religijny i pisarz. Niekoniecznie chciał być nazywany filozofem: w jego pismach spotkać można liczne komentarze, w których pisze o tym, jak skromna jest wiedza filozofów i jak mało istotne są ich idee. Dla siebie rezerwował miano teologa.

Pascal porzucił matematykę i inne nauki ścisłe dla pisania o religii już w młodym wieku, po tym jak przystąpił do kontrowersyjnych jansenistów. Janseniści wierzyli w predestynację – to znaczy uważali, że nie mamy wolnej woli – i że tylko nielicznych Bóg już zawczasu wybrał do nieba. Uważali też, że trzeba wieść bardzo surowe życie. Pewnego razu Pascal złajał siostrę, gdy zobaczył jak tuli dziecko – uważał, że nie należy okazywać emocji. W ostatnich latach żył jak mnich i wciąż pisał, mimo wielkiego bólu, wywoływanego przez chorobę, która miała go zabić.

Kartezjusz (patrz rozdział 11) był tak jak Pascal żarliwym chrześcijaninem, naukowcem i matematykiem. Wierzył, że istnienia Boga można dowieść za pomocą logiki. Pascal nie sądził, że to możliwe. Dla niego Bóg był kwestią serca i wiary. Nie przemawiały do niego rozumowe dociekania filozofów na temat istnienia Boga. Nie przekonywał go na przykład pogląd, że można dostrzec dowód działania Boga w naturze. Uważał, że do Boga dotrzeć można tylko za pomocą serca, a nie mózgu.

Mimo to w swoich *Myślach* przedstawił pomysłowy argument, mający przekonać niedowiarków, że warto jest wierzyć w Boga, znany dziś jako zakład Pascala. Wykorzystał w nim swoje dawniejsze przemyślenia dotyczące rachunku prawdopodobieństwa. Jeśli jesteś graczem racjonalnym, będziesz chciał maksymalnie zwiększyć szansę wygrania głównej nagrody, ale przy tym spróbujesz zminimalizować ewentualne straty. Gracze przeprowadzają kalkulację szans i to ona zasadniczo wpływa na to, jak obstawiają. Cóż to oznacza w przypadku zakładu na istnienie Boga?

Przyjmując, że nie jesteś pewien, czy Bóg istnieje, masz do wyboru różne opcje. Możesz wybrać życie z założeniem, że Bóg na pewno nie istnieje. Jeśli masz rację, będziesz żył bez złudzeń co do życia pozagrobowego i unikniesz udręki, że może popełniłeś zbyt wiele grzechów, by zasłużyć na niebo. Nie stracisz również czasu na kościelne modlitwy do jakiegoś nieistniejącego bytu. Ale takie podejście, choć wiąże się z określonymi korzyściami, niesie za sobą poważne ryzyko. Jeśli nie wierzysz w Boga, a Bóg jednak istnieje, możesz stracić szansę na zbawienie duszy, ale, co gorsza, możesz również skończyć w piekle, gdzie czekają cię tortury przez całą wieczność. To najgorsze, co mógłbyś sobie wyobrazić.

Pascal sugeruje więc, że lepiej wieść życie tak, jakby Bóg istniał. Możesz się modlić, chodzić do kościoła, czytać Biblię. Jeśli Bóg faktycznie istnieje – wygrałeś główną nagrodę: poważną szansę na wieczną szczęśliwość. Jeśli wybrałeś wiarę w Boga, a okaże się, że go nie ma, to i tak twoje poświęcenie nie będzie zbyt wielkie (i zapewne, kiedy już umrzesz, nie dowiesz się po śmierci, że się myliłeś i traciłeś tylko czas, a wszystko i tak nie było warte zachodu). Jak to określił Pascal: jeśli wygrasz, wygrasz wszystko, jeśli przegrasz, nie stracisz nic. Oczywiście „nie będziesz”, jak mówi, „opływał w zatrute uciechy: chwałę i rozkosze”. Ale za to

będziesz „wierny, uczciwy, pokorny, wdzięczny, dobroczynny, przyjacielski, szczery, prawdomówny”. Nie dla każdego zapewne brzmi to zachęcająco. Pascal był prawdopodobnie tak bardzo zatopiony w religijnym życiu, że nie zdawał sobie sprawy, jak wielką ofiarą dla niezbyt religijnych ludzi byłoby poświęcenie się religii i życie złudzeniami. Niemniej, jak podkreśla, z jednej strony, jeśli masz rację, możesz zaznać wiecznej szczęśliwości kosztem niewielkich uciążliwości i kilku złudzeń, jeśli się mylisz. Z drugiej strony ryzykujesz, że trafisz do piekła, a możliwych zysków nie da się porównać z wiecznością w niebie.

Nie możesz też w kwestii istnienia Boga zająć stanowiska neutralnego. Z punktu widzenia Pascala, jeśli spróbujesz tak postąpić, przyniesie to taki sam skutek, jak założenie, że Boga nie ma: skończysz w piekle, a w najlepszym razie nie dostaniesz się do nieba. Musisz podjąć jakąś decyzję. Ale załóżmy, że nie wierzysz w Boga. Co masz zrobić?

Pascal uważał, że to oczywiste. Jeśli jesteś graczem racjonalnym i na chłodno oceniasz szanse, powinieneś postawić na to, że Bóg istnieje, nawet jeśli, tak jak przy rzucie monetą, masz tylko niewielkie szanse, że wygrasz. Potencjalna wygrana jest nieskończenie wielka, potencjalna strata zaś – niezbyt duża. Sądził, że żaden racjonalny gracz nie postawiłby w takim zakładzie na to, że Boga nie ma. Istnieje oczywiście ryzyko, że postawisz na Boga i przegrasz: okaże się, że Boga nie ma. Ale mimo wszystko powinieneś zaryzykować.

Jednak co zrobić, jeśli wydaje ci się to logiczne, ale w dalszym ciągu uważasz, że Bóg nie istnieje? Naprawdę niełatwo (a być może jest to niemożliwe) wmówić sobie wiarę w coś, co jak podejrzewasz, nie jest prawdą. Spróbuj uwierzyć, że w twojej szafie mieszkają wróżki. Być może uda ci się to sobie wyobrazić, ale to coś zupełnie innego, niż wie-

rzyć, że naprawdę się tam znajdują. Wierzymy w rzeczy, o których myślimy, że są prawdziwe. Taka jest po prostu natura wiary. Jak zatem niedowiarek wątpiący w istnienie Boga, ma w niego uwierzyć?

Pascal miał na to pytanie odpowiedź. Skoro już się przekonasz, że wiara w Boga leży w twoim własnym interesie, musisz znaleźć sposób, by przekonać samego siebie o jego istnieniu i uwierzyć. Musisz po prostu naśladować tych, którzy wierzą. Spędzać czas w kościele i robić to, co robią wierzący. Brać wodę święconą, słuchać mszy i tym podobne. Wkrótce nie tylko będziesz ich naśladował, ale sam będziesz wierzył i odczuwał podobnie jak oni. Dzięki temu masz największe szanse na wygranie wiecznego życia i uniknięcie ryzyka wiecznych tortur.

Nie wszyscy uznają argument Pascala za przekonujący. Jednym z najoczywistszych zastrzeżeń jest to, że Bóg, jeśli istnieje, może spoglądać niezbyt łaskawym okiem na tych, którzy uwierzyli w niego dlatego, że tak jest bezpieczniej. To zbyt wyrachowane, bo jedyną podstawą takiej wiary jest egoistyczna chęć osiągnięcia zbawienia za wszelką cenę. Może pojawić się dodatkowe ryzyko: Bóg może nie chcieć, by ktoś, kto użył tego argumentu gracza, trafił do nieba.

Innym poważnym niedociągnięciem zakładu Pascala jest to, że wybierając sugerowaną przez niego opcję, możesz przez przypadek wybrać nie tę religię i nie tego Boga. Pascal zakłada, że twój wybór ogranicza się do wiary w chrześcijańskiego Boga i wiary, że Boga nie ma. Ale istnieje wiele innych religii obiecujących wiekuiste zbawienie swoim wyznawcom. Jeśli któraś z nich okazałaby się prawdziwa, wówczas wybierając wiarę chrześcijańską, ktoś, kto posłuchałby Pascala, mógłby stracić szansę na wiekuiste szczęście w niebie tak samo jak ktoś, kto odrzuca wiarę w Boga w ogóle. Gdyby Pascal wziął tę możliwość pod uwagę, być

może miałby jeszcze bardziej pesymistyczne zdanie na temat kondycji ludzkiej.

Pascal wierzył w Boga opisanego w Biblii. Baruch Spinoza miał zupełnie inny pogląd na boskość. Niektórzy nawet uważali, że jest ukrytym ateistą.

ROZDZIAŁ 13

Szlifierz soczewek

Baruch Spinoza

Większość religii uczy, że Bóg istnieje gdzieś poza światem, być może w niebie. Baruch Spinoza (1632–1677) miał niezwykły pogląd na temat Boga: wierzył, że to on jest światem. Żeby to podkreślić, pisał o „Bogu lub naturze” – uważając, że oba te pojęcia odnoszą się do tej samej rzeczy. Bóg i natura to dwa sposoby opisania jednej rzeczy. Bóg jest naturą, natura zaś jest Bogiem. To rodzaj panteizmu – wiary, że Bóg jest wszystkim. Ten rewolucyjny pomysł przysporzył mu sporo kłopotów.

Spinoza urodził się w Amsterdamie jako syn portugalskiego Żyda. Do miasta tego uciekało wówczas przed różnymi prześladowaniami wielu ludzi. Ale nawet tu istniały granice dla poglądów, które wolno było szerzyć. 24-letni Spinoza, chociaż wychowany w religii żydowskiej, dostał od rabina

zakaz wstępu do synagogi w 1656 roku, zapewne dlatego, że jego poglądy na temat Boga były tak bardzo nieortodoksyjne. Opuścił Amsterdam i osiedlił się później w Hadze. Od tego momentu używał częściej imienia Benedykt.

Wielu filozofów fascynowała geometria. Słynne dowody starożytnego Greka Euklidesa na potwierdzenie różnych geometrycznych hipotez wychodziły z kilku prostych aksjomatów albo założeń, dochodząc do takich konkluzji jak ta, że suma wewnętrznych kątów trójkąta równa jest dwóm kątom prostym. Szczególny zachwyt filozofów budził sposób, w jaki geometria, wychodząc z prostych założeń, dochodzi do zaskakujących konkluzji za pomocą kilku logicznych działań. Jeśli założenia są prawdziwe, konkluzja również musi być prawdziwa. Takie geometryczne rozumowanie zainspirowało Kartezjusza i Hobbesa.

Spinoza nie tyle podziwiał geometrię, co zapisywał myśl filozoficzną, *jak gdyby była* ona geometrią. „Dowody" w jego *Etyce* wyglądają jak dowody geometryczne i zawierają aksjomaty oraz definicje. Wydają się posługiwać tak samo niezbitą logiką jak dowody geometryczne. Jednak ich przedmiotem nie są kąty trójkątów ani obwody kół, ale Bóg, natura, wolność i uczucia. Spinoza uważał, że zagadnienia te można analizować i roztrząsać w taki sam sposób, w jaki przeprowadza się rozumowanie dotyczące trójkątów, kół i kwadratów. Każdy rozdział swojego dzieła kończył podpisem „QED", skrótem od *quod erat demonstrandum*, oznaczającym w łacinie „co było do udowodnienia", pojawiającym się w podręcznikach geometrii. Uważał, że świat i nasze miejsce w nim mają zasadniczą, logiczną strukturę, którą można poznać dzięki rozumowi. Nic nie jest dziełem przypadku, istnieje cel i zasada wszystkiego. Wszystko pasuje do siebie w jednym wielkim systemie, a poznać go można najlepiej dzięki sile rozumu. Takie podejście do filo-

zofii, kładące nacisk raczej na rozum niż na eksperyment i obserwację, określa się często mianem racjonalizmu.

Spinoza lubił przebywać sam. To w samotności znajdował czas i spokój potrzebne mu do badań. A biorąc pod uwagę jego poglądy na temat Boga, było to też bezpieczniejsze niż głoszenie kontrowersyjnych treści w miejscach publicznych. Z tego też powodu najbardziej znane dzieło Spinozy, *Etyka*, ukazało się dopiero po jego śmierci. Chociaż już za życia zyskał sobie reputację niezwykle oryginalnego myśliciela, odrzucił ofertę wykładów na uniwersytecie w Heidelbergu. Ale lubił dyskutować o swych poglądach z niektórymi myślicielami, którzy go odwiedzali. Jednym z nich był filozof i matematyk Gottfried Leibniz.

Spinoza prowadził skromne życie, nigdy nie wybudował własnego domu. Zadowalał się niewielką ilością pieniędzy i był w stanie utrzymać się z tego, co zarabiał jako szlifierz soczewek, i niewielkich sum otrzymywanych od swoich zwolenników. Jego soczewki wykorzystywano w naukowych przyrządach takich jak teleskopy i mikroskopy. Pozwalało mu to zachować niezależność i pracować w wynajmowanych mieszkaniach. Niestety, najprawdopodobniej przyczyniło się to również do jego przedwczesnej śmierci spowodowanej infekcją płuc w wieku zaledwie 44 lat. Szlifując soczewki, wdychał drobiny szklanego pyłu, i to zapewne zniszczyło mu płuca.

Jeśli Bóg jest nieskończony, rozumował Spinoza, to nie może istnieć nic, co nie jest Bogiem. Jeśli odkryjesz we wszechświecie coś, co nie jest Bogiem, to Bóg nie może być nieskończony, bo Bóg z zasady powinien być również tą rzeczą, tak jak wszystkim innym. Wszyscy jesteśmy częścią Boga, ale są nią również kamienie, mrówki, źdźbła trawy i okna. Wszystko. Wszystko to tworzy niesłychanie skompli-

kowaną całość, ale ostatecznie wszystko, co istnieje, jest częścią tej jednej rzeczy: Boga.

Tradycyjnie nastawieni teologowie głosili, że Bóg kocha ludzkość i odpowiada na zanoszone do niego modły. To rodzaj antropomorfizmu – projektowania cech ludzkich na istoty niebędące ludźmi. Najbardziej ekstremalną formę przyjęło to w wyobrażeniu Boga jako dobrego pana z długą, siwą brodą i miłym uśmiechem na ustach. Bóg Spinozy nie miał z taką wizją nic wspólnego. On – albo może bardziej „ono" – był całkowicie bezosobowy i nie troszczył się o nikogo ani o nic. Według Spinozy możesz i powinieneś miłować Boga, ale nie oczekuj w zamian tego samego. To tak jakby miłośnik natury oczekiwał od natury, że będzie go kochać. Bogu, którego opisuje filozof, istoty ludzkie i ich działania są tak dalece obojętne, że zdaniem wielu Spinoza w ogóle nie wierzył w Boga i jego panteizm był zwykłą przykrywką. Uważali go za ateistę i przeciwnika religii. Jak mógłby być kimś innym ktoś, kto twierdził, że ludzkość nie obchodzi Boga? Spinoza miłował jednak Boga miłością intelektualną, opartą na głębokim zrozumieniu. Miało to jednak niewiele wspólnego z konwencjonalną religią. Synagoga zapewne słusznie go wyklęła.

Również jego poglądy na wolną wolę budziły kontrowersje. Był deterministą. To znaczy uważał, że każde ludzkie działanie jest wynikiem wcześniejszych przyczyn. Gdyby kamień rzucony w górę uzyskał nagle ludzką świadomość, sądziłby, że porusza się siłą woli, nawet jeśli w rzeczywistości sprawy mają się zupełnie inaczej. W rzeczywistości porusza się on dzięki sile rzucającej ręki i skutkom grawitacji. Ale kamień i tak sądziłby, że to raczej on sam wpływa na przebieg swego lotu, nie zaś grawitacja. Istoty ludzkie są takie same: wyobrażamy sobie, że możemy dokonywać wyborów i mamy kontrolę nad własnym życiem. Dzieje się tak dlatego, że nie

rozumiemy zwykle, czym zostały spowodowane nasze wybory i działania. W rzeczywistości wolna wola to złudzenie. Nie istnieje nic takiego jak spontaniczne, swobodne działanie.

Ale chociaż Spinoza był deterministą, uważał, że jest możliwy i pożądany bardzo skromny margines ludzkiej wolności. Za najgorsze uważał życie w zniewoleniu: zdaniu się na łaskę emocji i pasji. Gdy na przykład zdarza się coś złego albo ktoś zachowuje się wobec ciebie grubiańsko, a ty tracisz nad sobą panowanie i przepełnia cię nienawiść, to jest to bardzo pasywny sposób działania. Reagujesz po prostu na wydarzenia. Zewnętrzne zdarzenia budzą twój gniew. Nie masz nad niczym kontroli. Najlepszą drogą wyjścia z takiej sytuacji jest zrozumieć przyczyny wpływające na twoje zachowanie i rzeczy, które budzą twój gniew. Według Spinozy najlepiej byłoby, gdyby emocje były wynikiem naszych własnych wyborów, a nie zdarzeń zewnętrznych. Nawet jeśli nasze wybory nie są nigdy zupełnie niezależne, lepiej być aktywnym niż pasywnym.

Spinoza był typowym filozofem. Zdawał sobie sprawę z kontrowersyjności swoich poglądów, których nie wszyscy chcieli słuchać. Ale był gotów ich bronić za pomocą odpowiednich argumentów. Swoimi pismami wciąż wywiera wpływ na czytelników, nawet jeśli nie zgadzają się oni zupełnie z jego ideami. Wiara Spinozy, że Bóg jest tożsamy z naturą, nie przyjęła się w jego czasach, ale gdy umarł, znalazła wielu znamienitych wyznawców, między innymi słynną powieściopisarkę epoki wiktoriańskiej, George Eliot, która przetłumaczyła jego *Etykę,* i dwudziestowiecznego fizyka Alberta Einsteina, który, choć nie mógł uwierzyć w osobowego Boga, wyjawił w jednym z listów, że wierzy w Boga Spinozy.

Bóg Spinozy, jak to zobaczyliśmy, był nieosobowy i nie miał żadnych cech ludzkich. Nie mógł więc karać nikogo za grzechy. John Locke, urodzony w tym samym roku co Spinoza, obrał zupełnie inny kurs. U źródeł jego przemyśleń na temat tożsamości jednostki leżał między innymi niepokój, co może się wydarzyć w dniu Sądu Ostatecznego.

ROZDZIAŁ 14

Książę i szewc

John Locke i Thomas Reid

Jaki byłeś jako dziecko? Jeśli masz zdjęcia z tego okresu, obejrzyj je. Co widzisz? Czy to rzeczywiście byłeś ty? Zapewne teraz wyglądasz nieco inaczej. Czy przypominasz sobie, jak to było, kiedy byłeś dzieckiem? Większość z nas nie jest w stanie tego zrobić. Wszyscy zmieniamy się wraz z upływem czasu. Dorastamy, rozwijamy się, dojrzewamy, starzejemy się, zapominamy. Mamy coraz więcej zmarszczek, włosy siwieją albo wypadają, zmienia się nasz wygląd, zmieniają się przyjaźnie, nasz sposób ubierania się, nasze priorytety. W jakim zatem sensie jesteś tą samą osobą co dziecko, które widzisz na zdjęciu? Co sprawia, że ktoś pozostaje przez cały czas tą samą osobą – pytanie to zajmowało angielskiego filozofa Johna Locke'a (1632–1704).

Tak jak inni filozofowie Locke miał szerokie zainteresowania. Entuzjazmował się odkryciami naukowymi swoich przy-

jaciół Roberta Boyle’a i Isaaca Newtona. Był też zaangażowany w politykę i pisał na temat edukacji. Po zakończeniu angielskiej wojny domowej, oskarżony o udział w spisku mającym na celu zamordowanie króla Karola II, który powrócił na tron, uciekł do Holandii. Stamtąd bronił tolerancji religijnej, twierdząc, że zmuszanie ludzi do zmiany wiary za pomocą tortur jest absurdem. Jego pogląd, że Bóg dał nam prawo do życia, wolności, szczęścia i własności, zainspirował ojców założycieli, którzy napisali Konstytucję Stanów Zjednoczonych.

Nie mamy żadnych fotografii ani rysunków, które przedstawiałyby Locke’a w dziecięcym wieku. Ale na pewno bardzo się zmienił, gdy dorósł. W średnim wieku był wychudzonym mężczyzną o świdrującym spojrzeniu, z czaszką pokrytą długim, siwym, rozwichrzonym włosem. Jako dziecko na pewno wyglądał nieco inaczej. Locke utrzymywał, że umysł noworodka jest niezapisaną kartą. Gdy się rodzimy, nie wiemy nic, a cała nasza wiedza przychodzi wraz z doświadczeniem. Z wieku dziecięcego Locke wyrósł na młodego filozofa, przyswoił sobie najrozmaitsze poglądy, by stać się w końcu osobą, którą znamy jako Johna Locke’a. Ale w jakim sensie był tą samą osobą jako dziecko i w jakim sensie Locke w średnim wieku był tą samą osobą jako młody człowiek?

Problem ten nie dotyczy tylko ludzi zastanawiających się nad tym, jakie są ich relacje z przeszłością. Jak zauważył sam Locke, może on również dotyczyć na przykład skarpet. Jeśli masz dziurawą skarpetę i zacerujesz dziurę, potem zacerujesz następną i tak dalej, może się na koniec okazać, że twoja skarpeta składa się z samych cer i nie będzie w niej ani jednego oryginalnego kawałka materiału. Czy to wciąż będzie ta sama skarpeta? W pewnym sensie tak, bo jest zachowana ciągłość od oryginału do skarpety składającej się

wyłącznie z cer. Ale w innym sensie nie jest już ona tą samą skarpetą, bo nie ma w niej ani kawałka oryginalnego materiału. Posłużmy się innym przykładem. Pomyśl o dębie. Dąb wyrasta z żołędzia, każdego roku traci liście, rośnie, niektóre gałęzie łamią się i spadają, ale wciąż pozostaje tym samym dębem. Czy żołądź jest tą samą rośliną co dębczak, a młode drzewko tą samą rośliną co wielki dąb?

W sformułowaniu odpowiedzi na pytanie, co sprawia, że istota ludzka jest tą samą osobą przez cały czas, pomaga spostrzeżenie, że jesteśmy istotami żyjącymi. Jesteś tym samym osobnikiem, którym byłeś jako dziecko. Locke używał terminu „człowiek” (rozumiejąc pod tym pojęciem „kobietę lub mężczyznę”) w odniesieniu do człowieka jako gatunku zwierzęcego. Uważał, że w tym kontekście prawdziwe jest stwierdzenie, że każdy pozostaje przez całe życie tym samym „człowiekiem”. W życiu rozwijającej się przez cały czas istoty ludzkiej istnieje ciągłość. Ale dla Locke’a bycie tym samym „człowiekiem” było czymś innym niż bycie tą samą „osobą”.

Według Locke’a mogę być tym samym „człowiekiem”, ale nie tą samą „osobą”, którą byłem wcześniej. Jak to możliwe? To, co czyni nas przez cały czas tą samą „osobą”, jak uważał Locke, to nasza świadomość, świadomość samych siebie. To, czego nie pamiętasz, nie jest częścią ciebie jako osoby. Aby to zilustrować, wyobraź sobie księcia, który pewnego dnia budzi się ze świadomością szewca. I szewca ze świadomością księcia. Książę budzi się jak co dzień w swoim pałacu i dla wszystkich jest tą samą osobą, która kładła się spać poprzedniego wieczora. Ale jako że ma wspomnienia szewca zamiast swych własnych, czuje, że jest szewcem. Locke wskazuje, że książę ma prawo czuć się szewcem. Ciągłość ciała nie jest w tym przypadku decydująca. W kwestii tożsamości znaczenie ma ciągłość psycholo-

giczna. Jeśli masz wspomnienia księcia, to jesteś księciem. Jeśli masz wspomnienia szewca – jesteś szewcem, nawet jeśli twoje ciało jest ciałem księcia. Gdyby szewc popełnił jakąś zbrodnię, odpowiedzialny za nią w tym przypadku byłby ten, który ma ciało księcia.

W rzeczywistości wspomnienia na szczęście nie zmieniają tak łatwo swych właścicieli. Locke zastosował tu eksperyment myślowy, żeby wyjaśnić swój punkt widzenia. Ale niektórzy ludzie twierdzą, że jedno ciało może stanowić lokum dla większej liczby osób. Taki stan znany jest jako zaburzenie dysocjacyjne tożsamości, popularnie nazywane rozdwojeniem jaźni, gdy różne osobowości występują u jednej osoby. Locke przewidział tę możliwość, wyobrażając sobie dwie zupełnie niezależne osoby żyjące w jednym ciele – jedna z nich zamieszkiwała ciało w dzień, druga zaś tylko nocą. Jeśli te dwa umysły nie miałby do siebie dostępu, twierdził Locke, byłyby dwoma różnymi osobami.

Dla Locke'a kwestia tożsamości blisko wiązała się z odpowiedzialnością moralną. Uważał, że Bóg może karać ludzi za zbrodnie tylko wtedy, gdy pamiętają, że je popełnili. Jeśli ktoś nie pamiętałby wyrządzonego zła, nie byłby tą samą osobą, która popełniła przestępstwo. Oczywiście w swoim codziennym życiu ludzie kłamią na temat tego, czego rzekomo nie pamiętają. Jeśli zatem ktoś twierdzi, że zapomniał, co zrobił, sędziowie, acz z niechęcią, muszą go puścić wolno. Ale ponieważ Bóg jest wszechwiedzący, będzie mógł zdecydować, kto zasłużył na karę, a kto nie. Możemy sobie wyobrazić konsekwencje takiego stanowiska Locke'a. Jeśli na przykład ci, którzy tropią zbrodniarzy nazistowskich, namierzyliby starego człowieka, który w młodości był strażnikiem w obozie koncentracyjnym, ów stary człowiek powinien odpowiadać tylko za to, co pamięta, a nie za wszystkie pozostałe popełnione przez siebie zbrodnie. Bóg nie poka-

rałby go za działania, o których zapomniał, nawet jeśli zwykły sąd nie zinterpretowałby wątpliwości na jego korzyść.

Podejście Locke'a do kwestii tożsamości dało też odpowiedź na pytanie dręczące niektórych z jego współczesnych. Zastanawiali się, czy potrzebne ci będzie to samo ciało, aby przywrócić cię do życia, zanim trafisz do nieba. Jeśli tak, to co stałoby się, jeślibyś został zjedzony przez kanibala albo dzikie zwierzę? Jak udałoby się połączyć na powrót wszystkie części ciała, żeby zmartwychwstać? Jeśli pożarłby cię kanibal, to jakieś części ciebie stałyby się nim albo nią. W jaki zatem sposób przywrócony zostałby do życia zarówno kanibal, jak i jego posiłek (to znaczy ty)? Locke wyjaśniał, że znaczenie miało w tym przypadku to, że w życiu pozagrobowym byłeś raczej tą samą osobą a nie tym samym ciałem. Z jego punktu widzenia mogłeś być tą samą osobą, jeśli miałeś te same wspomnienia, nawet jeśli były one połączone z innym ciałem.

Jedną z konsekwencji poglądów Locke'a jest to, że prawdopodobnie nie jesteś tą samą osobą co dziecko widoczne na zdjęciu. Jesteś tą samą jednostką, ale jeśli nie masz wspomnień z tego okresu, nie możesz być tą samą osobą. Twoja tożsamość związana jest z przeszłością tylko na tyle, na ile sięga w nią twoja pamięć. Gdy wraz z wiekiem twoje wspomnienia zblakną, zmniejszy się również zakres tego, czym jesteś jako określona osoba.

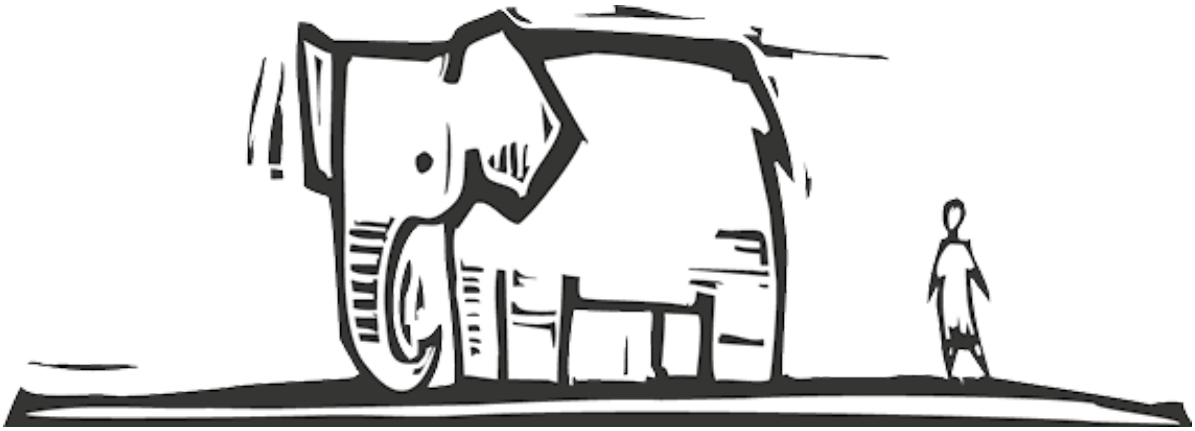
Niektórzy filozofowie sądzą, że Locke posunął się odrobinę za daleko w swym podkreślaniu świadomej pamięci jako podstawy tożsamości. W XVIII wieku szkocki filozof Thomas Reid zademonstrował przykład wykazujący słabość rozumowania Locke'a na temat tożsamości. Stary żołnierz pamięta swoją waleczność w bitwie, podczas której był młodym oficerem. A jako młody oficer pamiętał, że ktoś go uderzył, gdy był małym chłopcem i kradł jabłka z sadu. Ale w pode-

szłym wieku żołnierz nie pamięta już wydarzenia z dziecięcych lat. Czy ten model zachodzących na siebie wspomnień może oznaczać, że stary żołnierz był wciąż tą samą osobą co chłopiec? Thomas Reid tak uważał.

Zgodnie jednak z teorią Locke'a stary żołnierz był tą samą osobą co młody oficer, ale nie był tą samą osobą co dziecko uderzone w sadzie (bo stary żołnierz już o tym zapomniał). Ale, również w zgodzie z teorią Locke'a, młody, waleczny oficer był tą samą osobą co dziecko (bo pamiętał swoją eskapadę do sadu). Konkluzja jest absurdalna, bo okazuje się, że stary żołnierz jest tą samą osobą co młody waleczny oficer, młody waleczny oficer jest tą samą osobą co dziecko. Ale równocześnie stary żołnierz i dziecko nie są tą samą osobą. Z punktu widzenia logiki jest to absolutnie niemożliwe. To tak, jakby powiedzieć, że A = B i B = C, ale A nie równa się C. Na tożsamość, jak się więc zdaje, składają się zachodzące na siebie wspomnienia, a nie całkowity zasób pamięci w danym momencie, jak sądził Locke.

Znaczenie Locke'a jako filozofa wykracza daleko poza ramy jego rozważań na temat tożsamości. W swoim wielkim dziele, *Rozważaniach dotyczących rozumu ludzkiego* (1690), przedstawił pogląd, że dzięki naszym ideom zyskujemy wyobrażenie świata, ale tylko niektóre jego aspekty są takie, jakimi się wydają. To zainspirowało George'a Berkeleya do jego własnej teorii ludzkiego poznania.

ROZDZIAŁ 15



Słoń w pokoju

George Berkeley (i John Locke)

Czy kiedykolwiek zaciekawiło cię to, czy światło rzeczywiście gaśnie w lodówce, kiedy ją zamkniesz i nikt nie może już tego zobaczyć? Jak mógłbyś tego dowieść? Może zainstalowałbyś zdalną kamerę? Ale co się dzieje, gdy wyłączasz kamerę? A co z hałasem, który wywołuje drzewo upadające w głębi lasu, gdzie nikt nie może go usłyszeć? Czy upadek wywołuje rzeczywiście jakiś dźwięk? Czy jesteś pewien, że twoja sypialnia dalej istnieje, gdy cię w niej nie ma? A może znika za każdym razem, gdy z niej wychodzisz? Mógłbyś poprosić, żeby ktoś to sprawdził. Ale tu rodzi się trudne pytanie: czy ona nadal istnieje, gdy *nikt* jej nie obserwuje? Nie bardzo wiadomo, jak na nie odpowiedzieć. Większość z nas uważa, że rzeczy, na które nikt nie patrzy, nadal istnieją, bo to najprostsze wyjaśnienie. Większość z nas wierzy również, że postrzegany przez nas świat istnieje gdzieś poza nami, nie tylko w naszych myślach.

Ale zdaniem George’a Berkeleya (1685–1753), irlandzkiego filozofa, który został biskupem Cloyne, wszystko, co przestaje być obserwowane, przestaje również istnieć. Jeśli nikt nie byłby świadom istnienia książki, którą właśnie czytasz, ona również przestałby istnieć. Kiedy patrzysz na książkę, możesz zobaczyć i dotknąć jej strony, ale zdaniem Berkeleya oznacza to tylko, że masz wyobrażenie czegoś. I wcale nie znaczy to, że istnieje gdzieś w świecie coś, co odpowiada tym wyobrażeniom. Książka to po prostu zestaw idei w twoim umyśle i umysłach innych ludzi (oraz być może boskim umyśle), a nie coś poza tymi umysłami. Dla Berkeleya świat zewnętrzny, istniejący poza naszą świadomością, był absurdem. Poglądy irlandzkiego biskupa wydają się przeczyć zdrowemu rozsądkowi. Żyjemy przecież otoczeni przez różne obiekty, które cały czas istnieją, niezależnie od tego, czy ktoś jest świadom ich istnienia, czy nie. Czyż nie tak? Berkeley uważał, że wcale tak nie jest.

I chyba można uznać za całkiem zrozumiałe, że wielu ludzi posądzało go o szaleństwo, kiedy po raz pierwszy ogłosił swoją teorię. W rzeczywistości dopiero po jego śmierci inni filozofowie zaczęli go brać na serio i dostrzegli, co próbował powiedzieć. Kiedy współczesny Berkeleyowi Samuel Johnson usłyszał o jego teorii, kopnął mocno kamień na ulicy, ogłaszając: „w ten właśnie sposób ją obalam”. Chciał w ten sposób pokazać, że rzeczy materialne istnieją, a nie są tylko wyobrażeniami – jego paluch mocno odczuł spotkanie z kamieniem, a zatem Berkeley musiał się mylić. Ale Berkeley był mądrzejszy, niż Johnson sądził. To, że kopiąc w kamień, czujesz jego twardość, wcale nie dowodzi istnienia kamienia, a jedynie istnienia *idei* kamienia. Dla Berkeleya to, co nazywamy kamieniem, nie jest niczym więcej niż wrażeniem, które wywołuje. Za tym wrażeniem nie kryje się żaden „prawdziwy” fizyczny kamień, z którym spotkanie

może być bolesne. W istocie nie istnieje żadna rzeczywistość poza wyobrażeniem, które mamy na jej temat.

Berkeleya określa się czasem mianem *idealisty*, a czasem *immaterialisty*. Był idealistą, bo wierzył, że wszystko, co istnieje, to idee. Był immaterialistą, bo zaprzeczał istnieniu rzeczy materialnych – fizycznych obiektów. Tak jak wielu filozofów, których poglądy omawiamy w tej książce, fascynowała go zależność między pozorami i rzeczywistością. Większość filozofów, jak uważał, myliła się co do natury tej zależności. W szczególności dotyczyć to miało Johna Locke'a, który był w błędzie, jeśli chodzi o stosunek naszych wyobrażeń o świecie do świata realnego. Stosunek Berkeleya do tego problemu łatwiej zrozumieć, porównując go z podejściem Locke'a.

Jeśli patrzysz na słonia, uważał Locke, nie widzisz samego słonia. To, co bierzesz za słonia, w rzeczywistości jest jego wyobrażeniem. Określał to mianem idei w twoim umyśle, czegoś w rodzaju obrazka słonia. Locke używał słowa „idea" w odniesieniu do wszystkiego, co możemy sobie wyobrazić albo co możemy spostrzec. Jeśli widzisz szarego słonia, szarość nie jest jego częścią, bo w innym świetle miałby on inny kolor. Szarość była zdaniem Locke'a „ideą wtórną". Powstaje ona z połączenia cech słonia i właściwości naszego aparatu zmysłowego, w tym przypadku oka. Kolor skóry słonia, jej faktura i zapach odchodów – to wszystko są idee wtórne.

Idee pierwotne, takie jak wielkość i kształt, są według Locke'a prawdziwymi właściwościami rzeczy istniejących w świecie. Idee pierwotne przypominają te rzeczy. Gdy widzisz kwadratowy przedmiot, to realny przedmiot, który sprawił, że postrzegasz go w ten sposób, jest również kwadratowy. Ale jeśli widzisz czerwony kwadrat, rzeczywisty przedmiot, który wywołuje takie wrażenie, nie jest czerwo-

ny. Rzeczywiste przedmioty nie mają barw. Wrażenie koloru, jak sądził Locke, powstaje w procesie interakcji między mikroskopijnymi właściwościami powierzchni przedmiotu a naszym zmysłem wzroku.

Rodzi się tu jednak poważny problem. Locke uważał, że świat zewnętrzny istnieje, świat, który naukowcy próbują opisać, ale do którego mamy dostęp tylko pośrednio. Był realistą, który wierzył w istnienie realnego świata. Ten świat realny wciąż istnieje, nawet jeśli nikt go nie postrzega. Problemem dla Locke'a jest poznanie, jaki jest ten świat. Uważa, że idee pierwotne, takie jak wielkość czy kształt, dobrze odzwierciedlają tę rzeczywistość. Ale jak mógł być tego pewien? Taki empiryk jak on, uznający doświadczenie za źródło wszelkiej wiedzy, powinien mieć dowód na swoje twierdzenie, że idee pierwotne przypominają świat realny. Jego teoria nie wyjaśnia jednak, jak możemy się dowiedzieć czegoś na temat świata realnego, skoro nie możemy tego sprawdzić. Jak mógł być pewien, że nasze wyobrażenie o ideach pierwotnych, takich jak kształt i rozmiar, odpowiada właściwościom rzeczywistego świata?

Berkeley twierdził, że jego poglądy są bardziej spójne. W przeciwieństwie do Locke'a uważał, że postrzegamy świat bezpośrednio, dlatego że świat składa się wyłącznie z idei. Wszystkim, co istnieje, są nasze wyobrażenia. Innymi słowy, świat i wszystko, co się na niego składa, istnieje tylko w ludzkich umysłach.

Wszystko, czego doświadczasz i o czym myślisz – krzesło albo stół, liczba trzy i tak dalej, istnieje dla Berkeleya tylko w umyśle. A rzecz jest po prostu zbiorem idei, które o niej mamy. Poza tym nie istnieje. Jeśli nie ma kogoś, kto by rzeczy widział albo słyszał, przestają one po prostu istnieć, bo nie są niczym innym niż ideami, wyobrażeniami, które mają o nich ludzie (i Bóg). Berkeley podsumował ten niezwykły

punkt widzenia łacińską sentencją *esse est percipi* – być (albo istnieć) to znaczy być postrzeganym.

A zatem nie może być światła w lodówce ani drzewa wydającego określony dźwięk, jeśli nie ma nikogo, kto mógłby tego doświadczyć. Wydaje się to oczywistym wnioskiem, płynącym z immaterializmu Berkeleya. Ale jego zdaniem wcale nie jest tak, że rzeczy naprzemiennie zaczynają i przestają istnieć. Nawet on uważał, że byłoby to dziwaczne. Uważał, że Bóg jest gwarantem ciągłego istnienia idei. Bóg przez cały czas postrzega rzeczy w świecie, tak więc istnieją one bez przerwy.

Na ten temat napisano na początku XX wieku dwa limeryki. Oto pierwszy z nich, który podkreśla dziwaczność poglądu, że róże przestałyby istnieć, gdyby nikt ich nie obserwował:

Pewien znany miłośnik endywii,
Rzekł, że Bóg się nieźle zadziwi,
Gdy zobaczy, że róże
Na podmiejskim podwórzu
Rosną dalej, choć nikt ich nie widzi.

To racja. Najtrudniej z teorii Berkeleya przyjąć to, że róż nie byłoby, gdyby nikt na nie patrzył. A oto rozwiązanie problemu w formie odpowiedzi od Boga:

Drogi Panie, zdziwienie twe dziwi,
Ja, choć nigdy nie jadam endywii,
Ciągle patrzę na róże
Bo się kocham w naturze
Chociaż Bóg ze mnie mocno sędziwy.

Problemem dla Berkeleya była odpowiedź na pytanie, dlaczego w takim razie w ogóle popełniamy pomyłki. Jeśli zakładamy, że mamy tylko idee, a poza nimi świat nie istnieje,

to jak możemy wyjaśnić różnicę między rzeczywistymi obiektami a złudzeniami optycznymi?

Według niego różnica między doświadczaniem tego, co nazywamy rzeczywistością, i doświadczaniem złudzenia polega na tym, że gdy doświadczamy „rzeczywistości" nasze idee nie są sprzeczne. Jeśli przykładowo patrzysz na wiosło włożone do wody, wydaje ci się ono zgięte w miejscu, gdzie styka się z powierzchnią wody. Dla realisty takiego jak Locke wiosło jest proste – wygląda tylko, jak gdyby było zgięte. Według Berkeleya mamy ideę zgiętego wiosła, ale będzie ona sprzeczna z ideą, którą będziemy mieli, gdy włożymy rękę do wody i dotkniemy wiosła. Poczujemy wtedy, że jest proste.

Berkeley nie zajmował się cały czas obroną swojego immaterializmu. W jego życiu działo się dużo więcej ciekawych rzeczy. Był towarzyskim i sympatycznym człowiekiem, a do jego przyjaciół zaliczał się między innymi Jonathan Swift, autor *Podróży Guliwera*. W późniejszych latach Berkeley snuł ambitne plany założenia college'u na Bermudach i zebrał na ten cel sporą sumę pieniędzy. Niestety, plan się nie powiódł, częściowo dlatego, że nie zdawał sobie sprawy, jak daleko od stałego lądu leżą Bermudy i jak trudno byłoby zapewnić tam aprowizację. Po śmierci Berkeleya jego imieniem nazwano uniwersytet na Zachodnim Wybrzeżu Stanów Zjednoczonych – Berkeley University w Kalifornii. Zawdzięczał to wierszowi, który napisał o Ameryce. Jeden z jego wersów brzmiał „Westward the course of empire takes its way" – na Zachód rozrasta się imperium. Wers ten spodobał się bardzo jednemu z założycieli uniwersytetu.

Być może jeszcze dziwniejsza niż jego immaterializm była pasja, z jaką Berkeley promował w późniejszym życiu amerykański lek medycyny ludowej robiony z wody i smoły sosnowej. Miał on być prawdziwym panaceum. Posunął się

nawet do tego, że napisał na jej cześć długi poemat, w którym wychwalał jej zalety. Chociaż mikstura ta była przez jakiś czas popularna i być może nawet skuteczna w wypadku drobniejszych schorzeń, bo ma pewne właściwości antyseptyczne, w dzisiejszych czasach niewiele osób o niej pamięta. Idealizm Berkeleya nie zdołał jej pomóc.

Berkeley jest przykładem filozofa, który był gotów bronić teorii za wszelką cenę, nawet jeśli wydawało się, że wnioski przeczą zdrowemu rozsądkowi. Wolter nie miał cierpliwości do takich myślicieli. W gruncie rzeczy nie chciał mieć nic do czynienia z większością filozofów.

ROZDZIAŁ 16

Najlepszy z możliwych światów?

Wolter i Gottfried Leibniz

Gdybyś projektował świat, to czy uczyniłbyś go takim, jaki jest? Zapewne nie. Ale w XVIII wieku niektórzy uważali, że to najlepszy z możliwych światów. „Cokolwiek jest, dobrym jest” pisał angielski poeta Alexander Pope (1688–1744). To, że wszystko w świecie jest takie, jakie jest, ma swoją przyczynę: to dzieło Boże, a Bóg jest dobry i wszechmocny. A zatem nawet wtedy, gdy sprawy wydają się przybierać zły obrót, w rzeczywistości tak się nie dzieje. Choroby, powodzie, trzęsienia ziemi, pożary lasów, susze – wszystkie one są częścią boskiego planu. Popełniamy błąd, koncentrując się na szczegółach zamiast na całościowym obrazie. Gdybyśmy mogli spojrzeć na świat z miejsca, gdzie siedzi Bóg, dostrzeglibyśmy jego doskonałość, jak idealnie wszystkie jego części do siebie pasują i wszystko wydaje się naprawdę częścią większego planu.

Pope nie był wcale w swym optymizmie osamotniony. Niemiecki filozof Gottfried Wilhelm Leibniz (1646–1716) zasto-

sował swoją zasadę racji dostatecznej, by dojść do tego samego wniosku. Przyjął, że musi istnieć logiczne wytłumaczenie wszystkiego. Skoro Bóg jest doskonały pod każdym względem – to część klasycznej definicji Boga – musiał mieć powody, żeby stworzyć świat takim, jakim jest. Nic nie mogło być dziełem przypadku. Bóg nie stworzył świata doskonałego w każdym calu – świat musiałby być wówczas Bogiem, skoro Bóg jest albo może być doskonałością. Ale musiał stworzyć najlepszy z możliwych światów z najmniejszą ilością zła konieczną, by osiągnąć taki wynik. Nie istniałby lepszy sposób, aby wszystko połączyć razem: w żadnym innym projekcie nie powstałoby więcej dobra przy użyciu mniejszej ilości zła.

François-Marie Arouet (1694–1788), który przyjął pseudonim Voltaire (w spolszczeniu Wolter), widział to trochę inaczej. Zupełnie nie zadowalał go „dowód", że wszystko jest ot tak, po prostu, najlepsze. Systemy filozoficzne i myślicieli uznających, że na wszystko mają gotową odpowiedź, traktował z wyjątkową podejrzliwością. Francuski dramaturg, satyryk, prozaik i myśliciel znany był w całej Europie z przedstawiania swoich poglądów bez osłonek. Najsłynniejsza rzeźba przedstawiająca Woltera, autorstwa Jeana-Antoine'a Houdona, ukazuje tego błyskotliwego, odważnego mężczyznę z cieniem uśmiechu błąkającym się na cienkich ustach i twarzą z głębokimi zmarszczkami mimicznymi. Ten obrońca wolności słowa i tolerancji religijnej był niewątpliwie kontrowersyjną postacią. Znana jest na przykład taka jego wypowiedź: „Nie cierpię pańskich poglądów, ale będę ze wszystkich sił bronił pańskiego prawa do ich głoszenia" – wspaniała obrona stanowiska, że nawet takie poglądy, którymi gardzisz, zasługują na to, by ich wysłuchać. W osiemnastowiecznej Europie Kościół katolicki kontrolował jednak ściśle wszelkie publikacje. Wiele sztuk i książek Woltera zo-

stało ocenzurowanych i spalonych publicznie, a on sam był nawet więziony w paryskiej Bastylii, bo znieważył wpływowego arystokratę. Nie powstrzymało to go przed walką z przesądami i pretensjami otaczających go ludzi. Do dziś najbardziej znanym jego dziełem pozostają powiastki filozoficzne, wśród nich *Kandyd, czyli Optymizm* (1759).

W owej krótkiej powiastce Wolter całkowicie podważył ten rodzaj optymizmu, którego reprezentantami byli Pope i Leibniz, a uczynił to w tak zabawny sposób, że dziełko natychmiast stało się prawdziwym bestsellerem. Wolter świadomie nie umieścił swojego nazwiska na okładce, bo publikacja z pewnością zaprowadziłaby go znów do więzienia, tym razem za wyśmiewanie wiary.

Główną postacią powiastki jest Kandyd. Jego imię sugeruje prostoduszność i naiwność. Młody Kandyd mieszka w zamku barona i zakochuje się beznadziejnie w jego córce Kunegundzie, ale musi odejść po tym, jak przyłapano go na kompromitującej scenie z ukochaną. Wartka, obfitująca w fantastyczne wydarzenia akcja przenosi się teraz do różnych, prawdziwych i wyimaginowanych krajów, gdzie Kandydowi towarzyszy jego preceptor Pangloss. Na koniec bohater znów spotyka się z Kunegundą, która jest już jednak stara i brzydka. W serii komicznych epizodów Kandyd i Pangloss są świadkami straszliwych wydarzeń i spotykają na swojej drodze cały szereg postaci, z których każda doświadczyła okropnych nieszczęść.

W usta Panglossa wkłada Wolter karykaturalną wersję filozofii Leibniza, szydząc z niej przy tym co niemiara. Cokolwiek się wydarza, czy jest to jakaś katastrofa naturalna, tortury, wojna, gwałt, prześladowania religijne czy dostanie się do niewoli, Pangloss traktuje to jako potwierdzenie, że żyją na najlepszym z możliwych światów. Każda katastrofa, zamiast skłaniać go do przemyśleń na temat własnych po-

glądów, wzmacnia jego wiarę w to, że wszystko idzie jak najlepiej i tak właśnie powinien toczyć się świat, żeby wszystko tworzyło perfekcyjną całość. Wolter z wyraźną rozkoszą ukazuje Panglossa wzbraniającego się przed przyjęciem do wiadomości tego, co się naprawdę dzieje, wyśmiewając przy tym optymizm Leibniza. Ale trzeba oddać sprawiedliwość Leibnizowi – nie uważał on, że zło w ogóle się nie wydarza, ale raczej że istniejące zło było niezbędne do stworzenia najlepszego z możliwych światów. Na świecie jest jednak tyle zła, że trudno przyznać Leibnizowi rację – to nie może być minimum niezbędne do osiągnięcia dobrego wyniku. Istnieje zbyt dużo bólu i cierpienia, by było to prawdą.

W 1755 roku zdarzyła się jedna z największych katastrof naturalnych XVIII stulecia: wskutek trzęsienia ziemi w Lizbonie zginęło ponad dwadzieścia tysięcy osób. Stolicę Portugalii zniszczyło nie tylko samo trzęsienie, ale również tsunami, które po nim nadeszło, a także szalejące kilka dni pożary. Cierpienia i liczba ofiar sprawiły, że wiara Woltera w Boga mocno się zachwiała. Nie rozumiał, jak takie wydarzenie mogło być częścią większego planu. Skala cierpienia była dla niego nonsensowna. Dlaczego Bóg do tego dopuścił? Dlaczego celem stała się Lizbona? Dlaczego wydarzyło się to właśnie tam, a nie gdziekolwiek indziej?

W kluczowym epizodzie *Kandyda* Wolter wykorzystał tę tragedię, by zaatakować optymistyczny pogląd na świat. Statek z podróżnymi ulega katastrofie podczas sztormu w pobliżu Lizbony, a prawie wszyscy jego pasażerowie giną. Jedynym ocalałym członkiem załogi jest marynarz, który z premedytacją utopił jednego ze swych kolegów. Ale nawet ta oczywista niesprawiedliwość nie skłania Panglossa do tego, by zaprzestał patrzeć na świat przez różowe okulary. Nawet gdy przybywają do Lizbony dzień po trzęsieniu zie-

mi, które zniszczyło miasto i zabiło dziesiątki tysięcy ludzi, Pangloss wciąż tkwi w oparach absurdu, twierdząc, że wszystko jest w jak najlepszym porządku. W dalszej części książki los wystawia go na jeszcze gorsze próby – zostaje powieszony, poddany sekcji na żywo, pobity, ba, zostaje nawet galernikiem. Ale wciąż trzyma się kurczowo przekonania, że Leibniz miał rację w swojej wierze w ustaloną z góry harmonię rzeczywistości. Żadne doświadczenie nie jest w stanie podkopać fundamentów wiary upartego filozofa.

W przeciwieństwie do Panglossa Kandyd stopniowo zmienia się pod wpływem wydarzeń, których jest świadkiem. Choć na początku wspólnej podróży podzielał zapatrywania swojego preceptora, to na koniec doświadczenia uczyniły go sceptycznym wobec jakiejkolwiek filozofii i staje się zwolennikiem bardziej praktycznego podejścia do problemów życiowych.

Kandyd i Kunegunda nareszcie są razem i mieszkają z Panglossem oraz kilkoma innymi osobami w niewielkiej wiejskiej posiadłości. Ich współlokator, Marcin, uważa, że jedyny sposób, by uczynić życie znośnym, to przestać filozofować i wziąć się do roboty. Zaczynają współpracować i każdy robi to, w czym jest najlepszy. Gdy Pangloss znów zaczyna dowodzić, że całe zło, którego zaznali w życiu, było potrzebne, żeby doprowadzić do takiego szczęśliwego zakończenia, Kandyd stwierdza: „masz słuszność, ale trzeba uprawiać nasz ogródek”. Takie są ostatnie słowa powiastki i miały one przekazać ważne przesłanie czytelnikowi. Fraza ta jest morałem całej historii, puentą tej długiej krotochwili. Na poziomie akcji utworu Kandyd stwierdza po prostu, że powinniśmy zacząć uprawiać ogród, zająć się jakąś pracą. Ale owo uprawianie ogrodu było dla Woltera metaforą czynienia czegoś użytecznego dla ludzkości. To o wiele ważniejsze niż pogrążanie się w jałowych dociekaniach filozoficznych.

I tak właśnie powinni żyć bohaterowie książki, żeby rozwijać się i zaznać szczęścia. Ale, jak podkreśla Wolter, to nie tylko droga dla Kandyda i jego przyjaciół – to droga dla nas wszystkich.

Wolter był bogaty, czym różnił się od większości filozofów. W młodości należał do szajki, która wykorzystując błędy organizatorów loterii państwowej, wykupiła za bezcen tysiące wygrywających losów. Mądrze inwestując zdobytą w ten sposób fortunę, szybko ją pomnożył. Dało mu to finansową niezależność, dzięki której mógł bronić swych poglądów. Z pasją walczył z niesprawiedliwością. W efektowny sposób bronił dobrego imienia Jeana Calasa, torturowanego i ściętego za rzekomy mord popełniony na własnym synu. Calas był bezdyskusyjnie niewinny: jego syn popełnił samobójstwo, ale sąd nie dał wiary dowodom. Wolterowi udało się podważyć wyrok. Dla samego Jeana Calasa, który do ostatniego tchu zarzekał się, że jest niewinny, nie mogło to już być żadną pociechą. Ale przynajmniej oczyszczono z zarzutów jego rzekomych wspólników. To właśnie jeden z przykładów Wolterowskiej „uprawy ogródka” w praktyce.

Ze sposobu, w jaki Wolter wyszydza „dowód” Panglossa, że Bóg stworzył najlepszy z możliwych światów, można by wnioskować, że autor *Kandyda* był ateistą. W rzeczywistości, chociaż nie miał czasu na praktyki religijne, był deistą – kimś, kto wierzy, że dowód na istnienie Boga i jego plan można odnaleźć w naturze. Żeby przekonać się o Boskiej obecności, wystarczało mu spojrzenie w nocne, rozgwieżdżone niebo. David Hume wyjątkowo sceptycznie zapatrywał się na taki pogląd. Jego krytyka takiego sposobu rozumowania była miażdżąca.

ROZDZIAŁ 17

Wyimaginowany zegarmistrz

David Hume

Przyjrzyj się w lusterku swoim oczom. Każde ma źrenicę skupiającą się na obrazie, tęczówkę przystosowującą się do zmieniającego się światła oraz powieki i rzęsy, które mają je chronić. Jeśli spojrzysz w jedną stronę, gałka oczna obróci się w oczodole. Jest w tym swoiste piękno. Jak to się dzieje? Mały techniczny majstersztyk. Czy może być dziełem przypadku?

Wyobraź sobie, że przedzierasz się przez dżunglę na bezludnej wyspie i nagle trafiasz na polanę. Widzisz ruiny jakiegoś pałacu. Krążysz pośród ścian, schodów, alejek i dziedzińców. Wiesz, że nie znalazły się tu przez przypadek. Ktoś musiał je zaprojektować, zapewne jakiś architekt. Jesteś na przechadzce i znajdujesz zegarek. Niewątpliwie został skonstruowany przez jakiegoś zegarmistrza w określonym

celu: żeby informować o czasie. Te maleńkie kółka zębate nie znalazły się na swoich miejscach same z siebie. Ktoś musiał to wszystko przemyśleć. Wszystkie powyższe przykłady wydają się wskazywać na jedno: rzeczy, które wyglądają, jak gdyby zostały zaprojektowane, niemal na pewno rzeczywiście ktoś zaprojektował.

No dobrze, a co w takim razie z naturą? Drzewa, kwiaty, ssaki, ssaki, ptaki, gady, a nawet ameby. One też wyglądają tak, jakby ktoś je zaprojektował. Żywe organizmy są o wiele bardziej skomplikowane niż jakikolwiek zegarek. Ssaki mają złożony układ nerwowy, krążącą w całym organizmie krew i są zwykle znakomicie przystosowane do życia w miejscach, które zamieszkują. Są zatem z pewnością dziełem potężnego i obdarzonego wyjątkowym rozumem twórcy. Ów twórca – boski zegarmistrz albo boski architekt – musiał być Bogiem. Tak przynajmniej myślało wielu ludzi w XVIII wieku, w czasach, gdy żył i tworzył David Hume. Niektórzy zresztą sądzą tak i dziś.

Ten argument na istnienie Boga znany jest również jako argument z projektu albo argument teleologiczny. Nowe odkrycia naukowe w XVII i XVIII wieku wydawały się to potwierdzać. Dzięki mikroskopom odkryto, jak złożoną budowę mają maleńkie organizmy. Teleskopy pozwoliły poznać piękno i regularność systemu słonecznego i Drogi Mlecznej – w osłupienie wprawiała niesłychana precyzja, z jaką zostały stworzone.

Szkocki filozof David Hume (1711–1776) odnosił się jednak do argumentu teleologicznego z dystansem. Zainspirowany przez Locke’a próbował wyjaśnić naturę ludzkości i nasze miejsce we wszechświecie, zastanawiając się, w jaki sposób zdobywamy wiedzę, i analizując granice naszego rozumowego poznania. Tak jak Locke uważał, że nasza wiedza jest wynikiem obserwacji i doświadczenia, zaintereso-

wał się więc szczególnie argumentem na istnienie Boga, którego podstawą była obserwacja pewnych aspektów świata.

Hume uważał, że argument teleologiczny opierał się na błędnej logice. W *Badaniach dotyczących rozumu ludzkiego* (1748) atakuje pogląd, że możemy dowieść istnienia Boga w taki właśnie sposób. W innym miejscu tego dzieła podważa sensowność wiary w relacje naocznych świadków cudów. To były wyjątkowo kontrowersyjne wypowiedzi. Kto w owym czasie w Wielkiej Brytanii odważył się otwarcie wystąpić przeciw religii, musiał się liczyć z poważnymi konsekwencjami. To dlatego Hume nigdy nie dostał posady na uniwersytecie, mimo że był jednym z największych myślicieli swoich czasów. Przyjaciele słusznie odradzili mu publikację jego najostrzejszego ataku na popularne argumenty na istnienie Boga, który zawarł w swoim dziele *Dialogi o religii naturalnej* (1779).

Czy argument teleologiczny dowodzi istnienia Boga? Hume był przekonany, że nie. Argument ów nie zawiera wystarczających dowodów na to, że musi istnieć jakiś byt wszechmocny, wszechwiedzący i absolutnie dobry. Większość rozważań Hume'a dotyczyła rodzaju dowodów, które możemy zaprezentować na poparcie naszej wiary. Argument teleologiczny opiera się na fakcie, że świat wydaje się zaprojektowany. Ale z tego, że wygląda jak zaprojektowany, nie wynika zdaniem Hume'a wcale, że rzeczywiście ktoś go zaprojektował. Ani tym bardziej, że jego projektantem był Bóg. Jak Hume doszedł do takiego wniosku? Wyobraź sobie wagę, taką starą wagę z szalkami i odważnikami. Waga jest częściowo zasłonięta – widzisz tylko jedną szalkę. Jeśli szalka porusza się do góry, możesz wywnioskować, że na drugiej szalce położono coś cięższego niż to, co znajduje się na tej, którą widzisz. Nie możesz powiedzieć nic o kolorze tego

czegoś, o jego kształcie, o tym, czy na jego powierzchni zapisano jakieś słowa, czy jest pokryte futrem i tak dalej.

W tym przykładzie rozważamy przyczyny i ich następstwa. Na pytanie „co spowodowało, że szalka poruszyła się w górę?” możesz odpowiedzieć jedynie: „przyczyną było coś cięższego na drugiej szalce”. Dostrzegasz skutek – szalka porusza się w górę – i próbujesz stąd wnioskować o przyczynie. Ale bez dalszych dowodów nie możesz wiele więcej powiedzieć. Wszystko, co powiesz, to czyste domysły i nie mamy możliwości ich potwierdzenia ani zaprzeczenia im, dopóki nie spojrzymy za zasłonę. Hume uważał, że jesteśmy w podobnej sytuacji, jeśli chodzi o otaczający nas świat. Widzimy skutki różnych przyczyn i próbujemy znaleźć najbardziej prawdopodobne wyjaśnienia tychże skutków. Widzimy ludzkie oko, drzewo, górę i może się nam wydawać, że ktoś je zaprojektował. Ale cóż możemy powiedzieć o ich ewentualnym projektancie? Oko wygląda tak, jakby jakiś twórca oczu próbował skonstruować najlepszy mechanizm do widzenia. Ale nie wynika z tego, że ów twórca oczu był Bogiem. Dlaczego?

Bogu przypisuje się trzy wspomniane już wyżej cechy: jest wszechmocny, wszechwiedzący i bezgranicznie dobry. Nawet jeśli wyciągniesz wniosek, że coś potężnego zrobiło ludzkie oko, nie masz dowodu na to, że to coś było wszechmocne. Oko ma pewne niedociągnięcia. Na przykład wielu ludzi musi nosić okulary, żeby postrzegać świat prawidłowo. Czy wszechmocna, wszechwiedząca i bezgranicznie dobra istota zaprojektowałaby oko w ten sposób? Być może. Ale oko, które poddajemy obserwacji, wcale tego nie dowodzi. Co najwyżej może świadczyć o tym, że zaprojektowało je coś bardzo inteligentnego, potężnego i zręcznego.

Ale czy nawet o tym może to świadczyć? Są przecież inne możliwe wyjaśnienia. Skąd mamy pewność, że oko nie zo-

stało stworzone przez grupę współpracujących ze sobą pomniejszych bóstw? Najbardziej skomplikowane mechanizmy są tworzone przez zespoły ludzi. Dlaczego nie ma to dotyczyć również oczu i innych naturalnych obiektów, przyjmując, że rzeczywiście je ktoś skonstruował? Większość budynków buduje jakaś grupa robotników budowlanych. Dlaczego z okiem miałoby być inaczej? A może oko zrobił jakiś bardzo stary Bóg, który potem zmarł? Albo bardzo młody Bóg, który w tym czasie wciąż uczył się projektować doskonałe oczy. Nie mamy żadnych dowodów, które pozwoliłyby nam wybrać którąkolwiek z tych historii. Nie możemy wnioskować z wyglądu oka – obiektu rzekomo zaprojektowanego – że na pewno zaprojektował je pojedynczy, żyjący Bóg, obdarzony przypisywanymi mu powszechnie cechami. Jeśli zaczniesz głębiej się nad tym zastanawiać, będziesz mógł wyciągnąć co najwyżej bardzo ograniczone wnioski.

Innym atakowanym przez Hume'a argumentem był argument z cudu . Większość religii głosi, że cuda się zdarzają. Ludzie zmartwychwstają, chodzą po wodzie albo nieoczekiwanie zdrowieją, posągi przemawiają lub płaczą – lista może się ciągnąć w nieskończoność. Ale czy mamy wierzyć w cuda tylko dlatego, że inni o nich opowiadają? Hume był co do tego bardzo sceptyczny. Jeśli ktoś mówi ci, że ktoś inny cudownie ozdrowiał, cóż to właściwie oznacza? Żeby coś było cudem, twierdził Hume, musi to być sprzeczne z prawami natury. Prawa natury mogą być różne, na przykład: „nikt, kto umarł, nie zmartwychwstaje", albo" „posągi nigdy nie mówią", albo też: „nikt nie chodzi po wodzie". Jest mnóstwo dowodów na to, że prawa te są stałe. Ale jeśli ktoś jest świadkiem cudu, dlaczego nie mielibyśmy mu uwierzyć? Pomyśl, co byś powiedział, gdyby jakiś twój znajomy przybiegł teraz do ciebie i rzuciłby ci zdyszany, że właśnie widział kogoś chodzącego po wodzie.

Według Hume’a zawsze istnieje bardziej prawdopodobne wyjaśnienie takich faktów. Jeśli twój przyjaciel powiedział ci, że widział kogoś chodzącego po wodzie, większe jest prawdopodobieństwo, że chciał cię oszukać, albo wziął coś za cud przez pomyłkę, niż że był świadkiem prawdziwego cudu. Wiemy, że ludzie, którzy lubią być w centrum uwagi, gotowi są kłamać, byleby tylko osiągnąć swój cel. To też jedno z możliwych wyjaśnień. Ale wiemy również, że cały czas zdarza się nam popełniać po prostu pomyłki w stosunku do tego, co widzimy lub słyszymy. Czasem wolimy uwierzyć, że widzieliśmy coś niezwykłego, dlatego, że chcemy uniknąć bardziej oczywistych wyjaśnień. Nawet dziś sporo ludzi bardziej skłonnych jest uwierzyć, że każdy niewyjaśniony dźwięk późną nocą to wynik aktywności nadnaturalnych mocy – duchów! – niż w to, że jego źródłem mogą być mysz albo wiatr.

Hume, choć regularnie krytykował argumenty wysuwane przez obrońców wiary, sam nigdy otwarcie nie zdeklarował się jako ateista. Być może nim nie był. Jego poglądy można zinterpretować w ten sposób, że za wszystkim we wszechświecie kryje się boska inteligencja, tylko że my nie możemy nic powiedzieć o jej właściwościach. Za pomocą logiki nie dowiadujemy się zbyt wiele o tym, jakie cechy posiada ów „Bóg”. Niektórzy filozofowie wnioskują z tego, że Hume to agnostyk. Ale pod koniec życia był zapewne ateistą, nawet jeśli przedtem się przed takim światopoglądem wzbraniał. Gdy przyjaciele odwiedzili go latem 1776 roku, na krótko przed śmiercią, w Edynburgu, wyraźnie stwierdził, że nie chce się nawracać. Wręcz przeciwnie. Jego przyjaciel James Boswell, który był chrześcijaninem, zapytał go, czy obchodzi go to, co stanie się z nim po śmierci. Hume odparł, że nie ma żadnej nadziei na jakiekolwiek życie pozagrobowe. Wzorem Epikura (patrz rozdział 4) dodał, że nie

przejmuje się tym, co stanie się po jego śmierci, tak samo jak nie obchodzi go, co działo się, zanim przyszedł na świat.

W czasach Hume'a żyło wielu znakomitych myślicieli. Niemało z nich znał osobiście – choćby Jeana-Jacques'a Rousseau, który wywarł wielki wpływ na filozofię polityczną.

ROZDZIAŁ 18

Wolny z urodzenia

Jean-Jacques Rousseau

W 1766 roku ciemnooki człowiek niewielkiego wzrostu w długim futrzanym płaszczu pojawił się w londyńskim teatrze przy Drury Lane. Większość widzów, nie wyłączając króla Jerzego III, była bardziej zainteresowana tym właśnie gościem, niż sztuką odgrywaną na scenie. Gość najwidoczniej czuł się skrępowany i martwił się o swojego owczarka alzackiego, którego musiał zostawić w zamkniętym mieszkaniu. Wyraźnie nie przypadło mu do gustu zainteresowanie, jakie wzbudzał w teatrze, i czułby się znacznie szczęśliwszy, gdyby mógł być teraz sam, gdzieś na wsi, gdzie szukałby dziko rosnących roślin. Kto to taki? I dlaczego wszyscy wpatrywali się w niego z taką ciekawością? Był to wielki szwajcarski myśliciel i pisarz Jean-Jacques Rousseau (1712–1778). Przybycie Rousseau do Londynu na zaproszenie Davida Hume’a stało się wielkim wydarzeniem w kołach literackich i filozoficznych. Spowodowało poruszenie i przyciągnęło tłumy, jakie dziś wywołać by mogło pojawienie się wielkiej gwiazdy muzyki pop.

W tym czasie niektóre z jego dzieł, ze względu na nieszablonowe idee religijne, trafiły na indeks Kościoła katolickiego. Rousseau uważał, że prawdziwa religia bierze swój początek z serca i nie potrzebuje żadnych ceremonii. Ale najwięcej kłopotów przysporzyły mu jego poglądy polityczno-społeczne.

„Człowiek urodził się wolny, a wszędzie jest w okowach", taką frazą rozpoczął jedno ze swych dzieł – *Umowę społeczną*. Nic dziwnego, że dla rewolucjonistów wszelkiej maści słowa te były jak miód lany na ich serca. Stały się na przykład inspiracją dla Maximiliena de Robespierre'a i innych przywódców rewolucji francuskiej. Rewolucjoniści chcieli zerwać łańcuchy, w które bogaci zakuli tak wielu biedaków. Niektórzy przymierali głodem, podczas gdy bogacze pławili się w luksusie. Rewolucjonistów, tak jak i Rousseau, oburzało zachowanie bogaczy i to, jak traktowali pozbawioną środków do życia biedotę. Chcieli prawdziwej wolności, równości i braterstwa. Rousseau, który zmarł dekadę wcześniej, nie zaaprobowałby jednak zapewne sposobu, w jaki Robespierre traktował podczas rządów terroru swoich wrogów – posyłał ich na gilotynę. Ścinanie głów przeciwnikom było raczej bardziej w duchu Machiavellego niż w jego własnym.

Według Rousseau ludzie są z natury dobrzy. Pozostawieni samym sobie, żyjąc w lesie, nie sprawialibyśmy wielu problemów. Ale gdy zostajemy przeniesieni z takich naturalnych warunków do miast, rzeczy przybierają kiepski obrót. Ogarnia nas obsesja dominacji nad innymi ludźmi i przyciągania ich uwagi. Ta skłonność do rywalizacji odbija się fatalnie na naszej psychice. Wynalezienie pieniędzy pogorszyło jeszcze całą sytuację. Rezultatem życia w mieście są nienawiść i chciwość. Rousseau uważał, że z dala od cywilizacji, „szlachetny dzikus" cieszyłby się znakomitym zdrowiem, byłby silny i przede wszystkim wolny, ale cywilizacja demo-

ralizuje istoty ludzkie. Mimo to optymistycznie zapatrywał się na możliwość znalezienia lepszego sposobu organizacji społeczeństwa, takiego, które pozwoliłoby jednostkom rozwijać się i realizować w sposób harmonijny i gdzie każdy pracowałby dla wspólnego dobra.

Problemem, który analizował w *Umowie społecznej* (1762) było znalezienie sposobu na takie zorganizowania społeczeństwa, żeby ludzie byli wolni tak, jakby żyli poza cywilizacją, ale równocześnie przestrzegali praw państwa. Wydaje się to niemożliwe do osiągnięcia. I być może tak jest istotnie. Jeśli kosztem stania się częścią społeczeństwa miałby być jakiś rodzaj zniewolenia, to taka cena byłaby zbyt wysoka. Wolność i rygorystyczne prawa narzucane przez społeczeństwo nie idą ze sobą w parze, skoro prawa mogą być jak łańcuchy ograniczające naszą wolność działania. Ale Rousseau wierzył, że da się to rozwiązać. Rozwiązanie, które zaproponował, opierało się na jego idei woli powszechnej.

Wola powszechna to to, co najlepsze dla społeczności, dla państwa. Gdy ludzie postanowią dla bezpieczeństwa połączyć się w większą grupę, wydawać by się mogło, że będą musieli zrezygnować z różnych swoich wolności. Tak właśnie uważali Hobbes i Locke. Trudno sobie wyobrazić, jak można pozostać całkowicie wolnym człowiekiem, żyjąc w dużej grupie ludzi – muszą istnieć prawa trzymające wszystkich w szachu i określone restrykcje dotyczące różnych zachowań. Ale Rousseau uważał, że jako jednostka żyjąca w państwie można równocześnie być wolnym i posłusznym jego prawom. A idee wolności i posłuszeństwa nie są przeciwstawne, ale dają się połączyć.

Łatwo o nieporozumienia, jeśli chodzi o koncepcję woli powszechnej Rousseau. Oto współczesny przykład. Większość ludzi wolałaby raczej nie płacić wysokich podatków. W rze-

czywistości jest to jeden ze sposobów na wygranie wyborów: obiecać ludziom obniżenie stawek podatkowych. Mając wybór między płaceniem 20 procent od dochodów a 5 procent od dochodów, większość ludzi wybrałaby niższą kwotę. Ale to nie jest wola powszechna. To, czego chciałby każdy, to w terminologii Rousseau wola wszystkich. W przeciwieństwie do tego, wola powszechna jest tym, czego każdy powinien chcieć, co byłoby dobre dla całej społeczności, a nie tylko dla każdego z osobna. Próbując zrozumieć, czym jest wola powszechna, musimy zignorować własny interes i wziąć pod uwagę przede wszystkim dobro całej społeczności, dobro powszechne. Zgadzając się, że wiele działań w sferze publicznej, takich jak utrzymanie dróg, opłacanych jest z podatków, to wówczas dla dobra całej społeczności lepiej będzie, by podatki były na tyle wysokie, żeby to umożliwić. Jeśli będą zbyt niskie, cała społeczność na tym ucierpi. A więc wolą powszechną będzie zapewnienie takich podatków, żeby móc sfinansować działania w sferze użyteczności publicznej na odpowiednim poziomie.

Gdy ludzie łączą się, tworząc społeczność, stają się czymś w rodzaju nowej osoby. Każda jednostka jest wtedy częścią większej całości. Każdy może pozostać wolnym, uważał Rousseau, przestrzegając praw zgodnych z wolą powszechną. Takie prawa stworzyłby mądry prawodawca. Jego zadaniem byłoby przygotowanie systemu prawnego, który pomagałby jednostkom działać zgodnie z wolą powszechną, a nie załatwiać własne, egoistyczne interesy kosztem innych. Prawdziwa wolność to według Rousseau bycie częścią grupy ludzi i działanie dla dobra całej tej grupy. Twoje pragnienia powinny pokrywać się z tym, co dobre dla wszystkich, a prawa powinny ci pomóc w unikaniu egoistycznych działań.

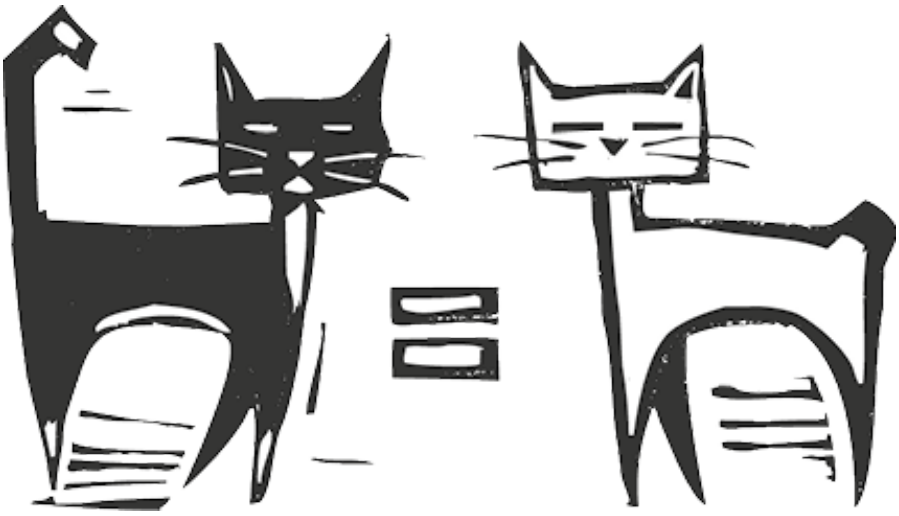
Ale co w przypadku, gdy nie zgadzasz się z tym, co miałoby być najlepsze dla twojego miasta-państwa? Jako jednostka możesz nie chcieć dostosować się do woli powszechnej. Rousseau miał na to odpowiedź. Ale nie taką, jaką większość ludzi chciałaby usłyszeć. Jego słynna, choć raczej niepokojąca propozycja wyglądała następująco: jeśli ktoś nie zrozumiałby, iż posłuszeństwo wobec prawa leży w interesie społeczności, to taka osoba powinna zostać „zmuszona do wolności”. Chodziło mu o to, że ktokolwiek sprzeciwia się czemuś, co rzeczywiście leży w interesie społeczności, nawet jeśli sądzi, że dokonuje wolnego wyboru, w rzeczywistości nie jest wolny, o ile nie dostosowuje się do woli powszechnej. Jak można zmusić kogoś do wolności? Gdybym zmusił cię teraz do przeczytania reszty tej książki, nie byłby to twój wolny wybór, nieprawdaż? Zmuszanie kogoś do robienia czegoś to zupełnie co innego niż danie mu wolnej ręki przy wyborze dalszego działania.

Ale Rousseau nie widział w tym sprzeczności. Osoba, która nie potrafiłaby określić, co należy robić, stałaby się bardziej wolna, gdyby zmusić ją, by się podporządkowała. Skoro w społeczeństwie każdy jest częścią większej grupy, musimy uznać, że powinniśmy podążać za wolą powszechną, a nie dokonywać własnych egoistycznych wyborów. Z tego punktu widzenia jesteśmy prawdziwie wolni tylko wtedy, gdy stosujemy się do woli powszechnej, nawet jeśli zostajemy do tego zmuszeni. Tak uważał Rousseau, ale wielu późniejszych myślicieli, wśród nich John Stuart Mill (patrz rozdział 24) twierdziło, że polityczna wolność powinna być wolnością każdej jednostki do podejmowania własnych wyborów w jak największym zakresie. Rzeczywiście, jest coś złowróżbnego w poglądzie Rousseau, z jednej strony uskarżającego się, że ludzkość tkwi w okowach, z drugiej zaś su-

gerującego, że zmuszanie kogoś do czegoś jest innym rodzajem wolności.

Rousseau spędził większość swego życia, podróżując między różnymi krajami, aby uniknąć prześladowań. W przeciwieństwie do niego Immanuel Kant prawie nigdy nie opuszczał swego rodzinnego miasta, ale jego przemyślenia wywarły wpływ na całą Europę.

ROZDZIAŁ 19



Rzeczywistość przez różowe okulary

Immanuel Kant (1)

Jeśli nosisz różowe okulary, cała rzeczywistość, którą przez nie oglądasz, będzie w różowym kolorze. Możesz zapomnieć, że masz je na nosie, ale to nie zmieni obrazu świata. Immanuel Kant (1724–1804) uważał, że cały czas postrzegamy go przez tego rodzaju filtr. Tym filtrem jest nasz umysł. Determinuje on sposób, w jaki wszystko postrzegamy, i nadaje określony kształt naszym doświadczeniom. Wszystko, co postrzegamy, dzieje się w czasie i przestrzeni, a każda zmiana ma swoją przyczynę. Ale zdaniem Kanta, nie dzieje się tak dlatego, że taka właśnie jest rzeczywistość: to zasługa naszego umysłu. Nie mamy bezpośredniego dostępu do prawdziwej natury świata. Nie możemy zdjąć „okularów” i zobaczyć go takim, jakim jest naprawdę. Musimy posługiwać się naszym filtrem, a bez niego nie byliby-

śmy w stanie doświadczać czegokolwiek. Wszystko, co możemy zrobić, to stwierdzić, że on istnieje, i spróbować zrozumieć, jak wpływa na nasze doświadczenia i jak je zabarwia.

Umysł samego Kanta był bardzo uporządkowany i logiczny. Takie było też jego życie. Nigdy się nie ożenił i żył zawsze w tym samym rytmie. Aby nie tracić czasu, kazał służącemu budzić się codziennie o piątej rano. Pił herbatę, palił fajkę i brał się do pracy. Był niezwykle twórczym człowiekiem, pisał liczne książki i eseje. Potem miał wykład na uniwersytecie. Po południu, o 16.30, udawał się na przechadzkę – zawsze dokładnie o tej samej porze – spacerował swoją ulicą w tę i z powrotem dokładnie osiem razy. Ludzie mieszkający w jego rodzinnym Königsbergu (Królewcu, dziś – Kaliningrad) nastawiali sobie według jego spaceru zegarki.

Tak jak większość filozofów próbował zrozumieć nasze relacje z rzeczywistością. Na tym, w gruncie rzeczy, polega cała metafizyka, a Kant był jednym z największych metafizyków wszech czasów. Najbardziej interesowały go granice ludzkiego myślenia: granice poznania i zrozumienia. To była jego prawdziwa obsesja. Dotarł do nich w swoim najsłynniejszym dziele, *Krytyce czystego rozumu* (1781). Nie jest to dzieło łatwe w czytaniu. Sam Kant określał je jako suche i mętne – i miał rację. Tylko nieliczni twierdzą, że w całości je zrozumieli. Jego rozumowanie jest skomplikowane i nasycone filozoficznym żargonem. Czytając tę książkę, możesz odnieść wrażenie, że przedzierasz się przez gąszcz słów, nie bardzo wiedząc, dokąd zmierzasz. Tylko od czasu do czasu pojawia się światło. Ale najważniejszą tezę nietrudno jest zrozumieć.

Jaka jest rzeczywistość? Kant uważał, że nie mamy możliwości poznania prawdziwego obrazu rzeczy. Nigdy nie poznajemy bezpośrednio świata numenalnego, czyli tego, któ-

ry kryje się za pozorami. Czasem Kant używał sformułowania „noumenon” (czyli w liczbie pojedynczej), a czasem „noumena” (czyli w liczbie mnogiej), czego właściwe robić był nie powinien (na co również zwrócił uwagę Hegel, patrz rozdział 22), ale właściwie nie wiemy, czy rzeczywistość jest jedna, czy jest ich wiele. Ściśle rzecz biorąc, nie możemy się niczego dowiedzieć o świecie numenalnym, a przynajmniej nie możemy zdobyć o nim żadnej informacji bezpośrednio. Możemy natomiast poznać świat fenomenalny – świat wokół nas, doświadczany poprzez zmysły. Spójrz przez okno. To, co widzisz, to właśnie świat fenomenów – trawa, samochody, niebo, budynki, cokolwiek. Nie możesz dostrzec świata numenalnego, tylko fenomenalny, ale świat numenalny czai się gdzieś poza naszym doświadczeniem. To coś, co istnieje na głębszym poziomie.

Niektóre aspekty rzeczywistości pozostaną zatem dla nas na zawsze nieuchwytne. Ale dzięki logicznemu rozumowaniu możemy zrozumieć ją lepiej niż dzięki podejściu czysto naukowemu. Podstawowe pytanie, jakie postawił sobie Kant w *Krytyce czystego rozumu*, brzmiało: „jak możliwy jest sąd syntetyczny a priori?”. Pytanie to nie ma dla ciebie zapewne żadnego sensu. Potrzebne będą pewne wyjaśnienia. Ale nie jest ono tak skomplikowane, jak mogłoby się to wydawać na pierwszy rzut oka. Pierwsze słowo, które trzeba wyjaśnić, to „syntetyczny”. W języku filozoficznym Kanta słowo „syntetyczny” jest przeciwieństwem słowa „analityczny”. „Analityczny” oznacza prawdziwy z definicji. I tak na przykład zdanie „wszyscy mężczyźni są rodzaju męskiego” jest z definicji prawdziwe. Oznacza to, że możesz uznać to twierdzenie za prawdziwe bez obserwacji rzeczywistych mężczyzn. Nie musisz sprawdzać, czy są rodzaju męskiego – nie byliby mężczyznami, gdyby nie byli rodzaju męskiego. Nie musisz przeprowadzać żadnych badań w terenie, żeby

dojść do tego wniosku. Możesz usiąść sobie wygodnie w fotelu i nie zastanawiać się dalej nad tym. Słowo „mężczyzna” zawiera w sobie ideę rodzaju męskiego. Podobnie jest ze zdaniem „wszystkie ssaki karmią piersią swe młode”. I znów: nie musisz badać każdego ssaka, żeby dowiedzieć się, że wszystkie karmią swe młode, bo to po prostu część definicji ssaka. Jeśli znajdziesz coś, co wygląda jak ssak, ale nie będzie karmić piersią swoich młodych, to będziesz wiedział, że to nie ssak. W wypowiedziach analitycznych chodzi o definicje, nie wnoszą więc one nic nowego. Określają to, co przyjmowaliśmy, definiując dane słowo.

W przeciwieństwie do tego sąd syntetyczny wymaga doświadczenia lub obserwacji i dostarcza nam nowych informacji: czegoś, co nie jest zawarte w znaczeniu użytego przez nas symbolu lub słowa. Wiemy na przykład, że limonki są gorzkie, ale tylko dzięki temu, że ich spróbowaliśmy (albo dlatego, że ktoś nam powiedział o swoim doświadczeniu z próbowaniem limonek). To, że limonki są gorzkie, nie jest prawdą wynikającą z definicji – tę prawdę poznaliśmy dzięki doświadczeniu. Inną wypowiedzią syntetyczną byłoby zdanie: „wszystkie koty mają ogony”. To coś, co wymaga obserwacji, żeby stwierdzić, czy jest prawdą. Nie możesz być tego pewien, dopóki nie sprawdzisz. W rzeczywistości koty rasy manx nie mają ogonów. A niektóre koty mogły swoje ogony utracić, ale wciąż pozostają kotami. Kwestia, czy wszystkie koty mają ogony, dotyczy więc w rzeczywistości świata, a nie definicji słowa „kot”. To stwierdzenie zupełnie innego typu niż „wszystkie koty to ssaki”, które jest kwestią definicji i jest wypowiedzią analityczną.

Cóż zatem oznacza ów syntetyczny sąd a priori? Sąd a priori, jak już się dowiedzieliśmy, to sąd niezależny od doświadczenia. Wiemy coś, zanim tego czegoś doświadczymy. W XVII i XVIII wieku toczono zażarte dyskusje, czy w ogóle

możemy cokolwiek wiedzieć a priori. Ujmując całą rzecz z grubsza, empiryści (tacy jak Locke) twierdzili, że nie możemy. Racjonaliści (tacy jak Kartezjusz) uważali, że możemy. Kiedy Locke oznajmił, że idee wrodzone nie istnieją i że umysł dziecka jest niezapisaną kartą, stwierdził tym samym, że nie ma czegoś takiego jak wiedza a priori. Może się wydawać, że „a priori" oznacza to samo co „analityczny" (i niektórzy filozofowie używali tych terminów wymiennie). Jednak Kant sądził, że wiedza, która ujawnia prawdę o świecie, ale która pojawia się niezależnie od doświadczenia, jest możliwa. Właśnie dlatego, by ją opisać, stworzył specjalną kategorię syntetycznego sądu a priori. Przykładem, którego użył sam Kant, było równanie matematyczne 7 + 5 = 12. Choć wielu filozofów uważało takie sądy za analityczne, oparte na definicji symboli matematycznych, Kant twierdził, że jesteśmy w stanie wiedzieć a priori, że 7 + 5 = 12 (nie musimy tego porównywać z istniejącymi obiektami ani dokonywać obserwacji). Ale jednocześnie daje to nam nową wiedzę: to wypowiedź syntetyczna.

Jeśli Kant ma rację, to jest to przełomowa idea. Przed nim filozofowie badający naturę rzeczywistości traktowali ją jako coś poza nami, co kształtuje nasze doświadczenie. Pojawiał się w tym przypadku problem, jak możemy uzyskać dostęp do rzeczywistości, żeby móc o niej powiedzieć coś, co ma jakiś sens, a jednocześnie nie jest tylko spekulacją. Wielkim odkryciem Kanta było to, że możemy siłą rozumu pojąć, jak funkcjonuje nasz umysł, jak kształtuje on nasze doświadczenie. Siedząc w fotelu i intensywnie myśląc, możemy dokonać odkryć dotyczących rzeczywistości, które będą prawdziwe nie tylko z definicji: mogą mieć walory informacyjne. Uważał, że jego logiczny argument jest odpowiednikiem dowodu na to, że świat musi się nam wydawać różowy. Nie tylko dowiódł, że nosimy różowe okulary, ale

odkrył też różne odcienie różu, którymi okulary te zabarwiają całe doświadczenie.

Odpowiedziawszy ku swej niekłamanej satysfakcji na fundamentalne pytania dotyczące relacji łączących nas z rzeczywistością, Kant zwrócił się ku filozofii moralnej.

ROZDZIAŁ 20

Co by się stało, gdyby czynił tak każdy?

Immanuel Kant (2)

Ktoś puka do twoich drzwi. Przed tobą stoi młody mężczyzna, który najwyraźniej potrzebuje pomocy. Jest ranny i krwawi. Zapraszasz go, pomagasz mu, zapewniasz wygodę i bezpieczeństwo i dzwonisz po karetkę. To oczywiste. Ale jeśli pomagasz mu, bo mu współczujesz, to według Immanuela Kanta nie będzie to moralny uczynek. Twoje współczucie nie ma żadnego związku z moralnością. To po prostu cecha twojego charakteru, niemająca nic wspólnego z dobrem ani złem. W moralności według Kanta nie chodzi o to, *co* robisz, ale *dlaczego* to robisz. Ci, którzy działają moralnie, nie robią tego dlatego, że czują, że tak trzeba zrobić. Decyzja musi wypływać z rozumu – rozumu, który mówi ci, co jest twoim obowiązkiem niezależnie od tego, jakie są twoje uczucia.

Kant uważał, że uczucia nie powinny mieć nic wspólnego z moralnością. To, czy odczuwamy, czy nie, to w dużej mierze kwestia szczęścia. Niektórzy współczują i mają w sobie empatię, inni nie. Niektórzy są źli z natury i trudno im zdobyć się na wielkoduszność. Inni odczuwają wielką radość, rozdając ludziom pieniądze i inne dobra. Ale każda myśląca istota powinna być dobra z racji świadomych wyborów. Według Kanta moralnym działaniem będzie pomoc młodemu człowiekowi z poczucia obowiązku. Tak należy zrobić, bo w takiej samej sytuacji każdy tak właśnie powinien postąpić.

Może ci się to wydawać dziwne. Myślisz zapewne, że ktoś, komu żal młodego człowieka i pomógłby mu właśnie dlatego, działałby moralnie i może byłby kimś lepszym, bo miałby takie właśnie uczucia. Tak również uważałby Arystoteles (patrz rozdział 2). Ale Kant miał pewność. Jeśli robisz coś tylko dlatego, że odczuwasz określone emocje, to w ogóle nie jest to dobry czyn. Wyobraź sobie kogoś, kto poczułby obrzydzenie na widok opisanego wyżej młodego człowieka, ale pomógłby mu mimo to z poczucia obowiązku. Taki ktoś byłby bardziej moralny w oczach Kanta niż ktoś, dla którego motorem do działania byłoby współczucie. Dlatego, że osoba odczuwająca obrzydzenie działałaby niewątpliwie z poczucia obowiązku, bowiem uczucia pchałyby ją w odwrotnym kierunku, zniechęcając do pomocy.

Przypomnij sobie przypowieść o miłosiernym Samarytaninie. Miłosierny Samarytanin pomaga w potrzebie człowiekowi, którego widzi leżącego na poboczu drogi. Każdy, kto tamtędy przechodził, mijał go bez słowa. Co dobrego zrobił Samarytanin? Gdyby Samarytanin pomógł człowiekowi w potrzebie, bo uważałby, że dzięki temu trafi do nieba, nie miałoby to zdaniem Kanta nic wspólnego z moralnym uczynkiem. Byłoby to wykorzystaniem tego człowieka do

osiągnięcia własnych celów. Gdyby pomógł mu jedynie ze współczucia, nie byłoby to dobrym czynem w oczach Kanta. Ale gdyby pomógł mu, uznając, że to jego obowiązek i że każdy powinien tak zrobić w tych okolicznościach, Kant zgodziłby się, że czyn miłosiernego Samarytanina był z moralnego punktu widzenia słuszny.

Poglądy Kanta w kwestii zamiarów łatwiej jest zaakceptować niż jego poglądy w kwestii uczuć. Większość z nas ocenia innych na podstawie tego, co każdy z nas próbuje zrobić, a nie tego, jakie były skutki tych działań. Pomyśl, jak byś się czuł, gdyby przypadkowo potrącił cię ojciec dziecka, próbujący je powstrzymać przed wbiegnięciem na ulicę. Dla porównania: jak byś się czuł, gdyby ktoś potrącił cię celowo, dla żartu. Ojciec nie miał zamiaru cię skrzywdzić. Łobuz – jak najbardziej. Ale, jak wykaże to następny przykład, dobre intencje nie wystarczą, żeby twoje działanie było moralne.

Znów ktoś puka do drzwi. Otwierasz je. To twoja przyjaciółka. Jest blada, brak jej tchu. Mówi ci, że ktoś ją goni, ktoś, kto chce ją zabić. Ma nóż. Wpuszczasz ją, a ona biegnie na górę, żeby się ukryć. Chwilę później ponownie słychać pukanie. Tym razem to domniemany zabójca z oszalałym wzrokiem. Chce wiedzieć, gdzie jest twoja przyjaciółka. Czy jest w domu? Czy schowała się w piwnicy? Gdzie ona jest? W rzeczywistości jest na górze. Ale ty kłamiesz. Mówisz, że poszła do parku. Oczywiście postąpiłeś prawidłowo, wysyłając domniemanego przyszłego zabójcę, by szukał jej gdzie indziej, tam, gdzie jej nie ma. Zapewne uratowałeś jej życie. To na pewno jest czyn moralny, nieprawdaż?

Nie według Kanta. Jego zdaniem nigdy nie powinieneś kłamać – w żadnych okolicznościach, nawet wtedy, gdybyś miał dzięki temu ochronić przyjaciółkę przed ewentualnym mordercą. To jest zawsze moralnie złe. Nie ma żadnych wy-

mówek. Dlatego, że nie możesz stworzyć reguły powszechnej, że każdy może kłamać, gdy mu to akurat pasuje. W tym przypadku, gdybyś skłamał, a twoja przyjaciółka uciekłaby rzeczywiście bez twojej wiedzy do parku, byłbyś winny udzielenia pomocy jej zabójcy. Do pewnego stopnia byłbyś winny jej śmierci.

Tego przykładu użył sam Kant. Dowodzi to krańcowości jego poglądów. W kwestii mówienia prawdy czy jakichkolwiek innych moralnych obowiązków nie było wyjątków. Wszyscy mamy bezwzględny obowiązek mówienia prawdy, imperatyw kategoryczny, jak to określił. Imperatyw to nakaz. Imperatywy kategoryczne są przeciwieństwem imperatywów hipotetycznych. Imperatywy hipotetyczne przybierają formę: „jeśli chcesz x, zrób y”. Zdanie: „jeśli chcesz uniknąć więzienia, nie kradnij” jest również przykładem imperatywu hipotetycznego. Imperatywy kategoryczne są inne. Instruują cię. Imperatyw kategoryczny brzmiałby w tym przypadku: „nie kradnij!”. To nakaz mówiący ci, jaki jest twój obowiązek. Kant uważał, że moralność to system imperatywów kategorycznych. Twój moralny obowiązek jest twoim moralnym obowiązkiem, niezależnie od konsekwencji i okoliczności.

Zdaniem Kanta od zwierząt odróżnia nas to, że możemy zastanawiać się nad wyborami, jakich dokonujemy. Gdybyśmy nie mogli działać świadomie, bylibyśmy jak maszyny. Niemal zawsze zasadne jest pytanie: „dlaczego to zrobiłeś?”. Nie działamy instynktownie, ale posługując się rozumem. Kant ujął to w formę „maksym”, które stanowią podstawę naszego działania. Maksyma to podstawowa zasada, odpowiedź na pytanie „dlaczego to zrobiłeś?”. Kant uważał, że istotna jest przede wszystkim maksyma leżąca u podstaw twojego działania. Utrzymywał, że powinieneś kierować się tylko takimi maksymami, które można zuniwersalizować.

Coś ma charakter uniwersalny, gdy można to zastosować do wszystkich. Oznacza to, że powinieneś robić tylko takie rzeczy, które miałyby sens dla każdego w takiej samej sytuacji, w jakiej ty coś robisz. Zawsze zadawaj sobie pytanie: „co by się stało, gdyby czynił tak każdy?”. Nie dawaj sobie żadnych przywilejów. Według Kanta w praktyce miało to oznaczać, żebyś nie wykorzystywał innych ludzi, ale traktował ich z szacunkiem, uznając ich autonomię, ich zdolność, jako jednostek, do samodzielnego podejmowania racjonalnych decyzji. Ten szacunek dla godności i wartości jednostki stanowi sedno współczesnej teorii praw człowieka. To wielki wkład Kanta do filozofii moralnej.

Łatwiej będzie to zrozumieć na przykładzie. Wyobraź sobie, że masz sklep i sprzedajesz owoce. Gdy ludzie je kupują, jesteś zawsze uprzejmy i wydajesz im dokładnie odliczoną resztę. Być może robisz tak, bo uważasz, że przyniesie ci to określone korzyści, że ludzie chętniej będą wracać do twojego sklepu i zostawiać tu pieniądze. Jeśli to jedyna przyczyna, dla której dbasz o skrupulatne wydawanie reszty, to w ten sposób wykorzystujesz ludzi, by osiągnąć swój cel. Kant uważałby, że jeśli nie mógłbyś znaleźć racjonalnego powodu, dla którego wszyscy mieliby działać w ten właśnie sposób, to takie zachowanie nie byłoby moralne. Ale jeśli właściwie wydajesz im resztę, bo uznajesz, że twoim obowiązkiem jest nieoszukiwanie ludzi, to jest to działanie moralne. Dlatego, że bazuje ono na maksymie: „nie oszukuj innych”, maksymie, która, jak sądzi Kant, ma zastosowanie w każdym przypadku. Oszukiwanie ludzi to sposób wykorzystywania ich dla własnych celów. Gdyby każdy oszukiwał każdego, całkowicie zniknęłoby zaufanie. Nikt nigdy nie wierzyłby nikomu.

Weźmy inny przykład, którym posłużył się Kant: wyobraź sobie, że jesteś bez grosza. Bank nie pożyczy ci pieniędzy,

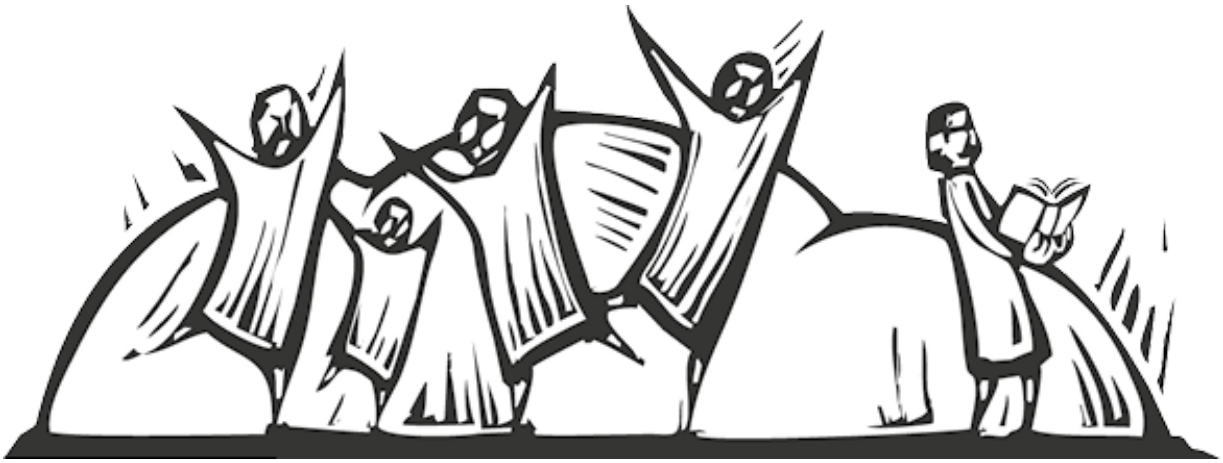
nie masz nic, co mógłbyś sprzedać, a jeśli nie zapłacisz czynszu, wylądujesz na ulicy. Nagle wpadasz na pomysł. Idziesz do przyjaciela i prosisz o pożyczkę. Obiecujesz, że zwrócisz mu pieniądze, chociaż wiesz, że nie będziesz w stanie tego zrobić. To twoja ostatnia deska ratunku, nie widzisz innej możliwości, by zapłacić czynsz. Czy takie działanie byłoby dopuszczalne? Kant uważa, że pożyczanie pieniędzy od przyjaciela bez zamiaru ich oddania jest niemoralne. Podpowiada nam to nasz rozum. Byłoby absurdalne, gdyby wszyscy pożyczali pieniądze i obiecywali je oddać, wiedząc, że nie będą w stanie tego zrobić. To nie jest maksyma, która mogłaby się stać uniwersalna. Zapytaj: „co by się stało, gdyby czynił tak każdy?”. Gdyby wszyscy składali tego rodzaju fałszywe obietnice, stałyby się one kompletnie bezwartościowe. Jeśli nie jest to słuszne w odniesieniu do wszystkich, nie jest słuszne również dla ciebie. Nie powinieneś tego robić. Byłoby to błędem.

Taki sposób myślenia o tym, co słuszne, a co nie, bazujący raczej na chłodnym rozumowaniu niż na emocjach, jest daleki od sposobu myślenia Arystotelesa (patrz rozdział 2). Dla Arystotelesa ktoś cnotliwy, prawy, zawsze odczuwa we właściwy sposób i dzięki temu postępuje słusznie. Według Kanta uczucia zaciemniają jedynie obraz rzeczy, sprawiając, że trudniej jest ocenić, czy ktoś rzeczywiście postępuje, jak należy, czy może tak się tylko wydaje. Albo, nadając temu nieco bardziej pozytywny wydźwięk: Kant sprawił, że moralność jest dostępna dla każdej rozumnej jednostki, niezależnie od tego, czy los obdarzył ją zdolnością współodczuwania, motywującą do słusznego postępowania.

Filozofia moralna Kanta stoi w wyraźnej opozycji do filozofii moralnej Jeremy’ego Benthama, bohatera następnego rozdziału. Podczas gdy Kant uważał, że niektóre działania

są złe niezależnie od ich konsekwencji, Bentham twierdził, że to właśnie konsekwencje, i tylko one, mają znaczenie.

ROZDZIAŁ 21



Praktyczne szczęście

Jeremy Bentham

Jeśli będziesz kiedyś gościć w University College of London, być może zaskoczy cię widok Jeremy’ego Benthama (1748–1832), a raczej jego doczesnych szczątków w szklanej witrynie. Spoglądając na ciebie siedzi ze swoją spacerową laseczką, którą nazywał Dapple, na kolanach. Głowę ma zrobioną z wosku. Prawdziwa została zabalsamowana i jest przetrzymywana w drewnianej szkatule, choć kiedyś wystawiano ją na widok publiczny. Bentham uważał, że jego ciało – nazywał je autoikoną – będzie po nim lepszą pamiątką niż jakikolwiek pomnik. Kiedy więc zmarł w 1832 roku, zostawił dokładne instrukcje postępowania ze swoimi szczątkami. Pomysł ten nigdy się nie przyjął, chociaż ciało Lenina również zabalsamowano i wystawiono na widok publiczny w mauzoleum.

Inne pomysły Benthama miały bardziej praktyczny wymiar. Ot choćby pomysł okrągłego więzienia, panoptikonu. Nazwał je maszyną mielącą łotrów na uczciwych ludzi. Wieża

strażnicza pośrodku umożliwia kilku strażnikom obserwację dużej liczby więźniów tak, że nie wiedzą oni, czy są akurat obserwowani. Pomysł Benthama zastosowano w niektórych współczesnych więzieniach, a nawet w kilku bibliotekach. Był to jeden z jego licznych projektów reformy społecznej.

Ale o wiele ważniejsza jest teoria Benthama dotycząca tego, jak powinniśmy kształtować nasze życie. Zgodnie z jego poglądem, znanym jako utylitaryzm albo zasada największego szczęścia bądź też jako zasada użyteczności, prawidłowy sposób postępowania to taki, który daje najwięcej szczęścia. Choć to nie Bentham pierwszy sformułował tę zasadę (przed nim uczynił to na przykład Francis Hutcheson), to właśnie jemu należy przypisać zasługę szczegółowego wyjaśnienia, jak zastosować ją w praktyce. Bentham chciał zreformować angielskie prawo tak, by dawało ludziom więcej szczęścia.

Ale czym właściwie jest szczęście? Różni ludzie używają tego słowa w różnym znaczeniu. Bentham miał na to pytanie prostą odpowiedź. Wszystko polega na tym, jak się czujesz. Szczęście jest przyjemnością i brakiem bólu. Większa przyjemność albo więcej przyjemności niż bólu oznacza więcej szczęścia. Dla Benthama istoty ludzkie są mało skomplikowane. Ból i przyjemność to wspaniałe drogowskazy życiowe, jakie otrzymaliśmy w darze od matki natury. Pożądamy doświadczeń przyjemnych, unikamy zaś bolesnych. Przyjemność to jedyna rzecz dobra sama w sobie. Wszystkie inne rzeczy stają się obiektami naszego pożądania ze względu na przyjemność, jaką mogą nam dać, albo ze względu na to, że pomagają nam uniknąć bólu. Jeśli zatem masz chętkę na ciastko, to nie dlatego, że chcesz mieć ciastko. Chodzi w tym przypadku o przyjemność, jaką będziesz odczuwał, gdy będziesz je jadł. I podobnie – próbujesz unikać gorących rzeczy, bo oparzenia są bolesne.

A co powiesz o mierzeniu przyjemności? Pomyśl o czasach, kiedy byłeś naprawdę szczęśliwy. Jak się wtedy czułeś? Czy mógłbyś ocenić tę przyjemność w jakiejś skali? Czy było to na przykład siedem albo osiem w skali do dziesięciu? Pamiętam na przykład wycieczkę taksówką wodną, gdy opuszczaliśmy Wenecję. To było dziewięć i pół albo nawet dziesięć w dziesięciostopniowej skali, gdy taksówka przyspieszała, piękny krajobraz nurzał się w czerwieni zachodzącego słońca, na twarzy czułem delikatną wodną mgiełkę, a w mych uszach wesoło dźwięczał śmiech rozemocjonowanej żony i podekscytowanych dzieci. Wystawianie ocen takim doświadczeniom niekoniecznie musi wydawać się absurdalne. Bentham z pewnością uważał, że szczęście można zmierzyć, a różne szczęśliwe przeżycia porównywać na jednej skali w tych samych jednostkach.

Felicific calculus – taką nazwę nadał swej metodzie mierzenia szczęścia. Po pierwsze, zastanów się, ile przyjemności daje ci konkretna czynność. Weź pod uwagę to, ile trwa, jak jest intensywna, jaka jest szansa, że przyczyni się do innych przyjemności. Potem odejmij wszystkie przykrości, jakie może spowodować twoje działanie. To, co pozostanie, to wartość szczęścia twojego działania. Bentham określał ją mianem użyteczności (ang. *utility*), bo im więcej przyjemności daje określone działanie, tym bardziej jest użyteczne ze społecznego punktu widzenia. Dlatego teoria ta nosi nazwę utylitaryzmu. Porównaj użyteczność jakiegoś działania ze skutkami innych możliwych działań i wybierz to, które daje najwięcej szczęścia. Proste?

A co ze źródłem przyjemności? Z pewnością byłoby lepiej czerpać przyjemność z czegoś budującego, na przykład z czytania poezji, niż z jakichś dziecinnych zabaw albo jedzenia ciastek. Nie według Benthama. Nie ma znaczenia, co jest źródłem przyjemności. Pogrążenie się w marzeniach

i oglądanie dramatu Szekspira mogą być warte tyle samo, jeśli dają ci taką samą przyjemność. Dla zilustrowania tego postawił obok siebie poezję i popularną w tym czasie w Anglii bezmyślną grę towarzyską – *pushpin*. Liczy się tylko stopień przyjemności. Jeśli jest taki sam, wartość działania jest taka sama. Z utylitarystycznego punktu widzenia *pushpin* może być dobry moralnie tak samo jak poezja.

Immanuel Kant, jak to widzieliśmy w rozdziale 20, uważał, że mamy obowiązki takie jak „nie kłam", które znajdują zastosowanie w każdej sytuacji. Bentham natomiast sądził, że to, czy czynność, którą wykonujemy, jest dobra czy zła, zależy od jej potencjalnych rezultatów. A one mogą być różne zależnie od okoliczności. Kłamstwo nie zawsze musi być czymś złym. Może się zdarzyć, że skłamanie będzie właściwym czynem. Jeśli okaże się, że ma ono przynieść więcej szczęścia niż powiedzenie prawdy, to jest to działanie właściwe moralnie w danych okolicznościach. Gdy na przykład przyjaciółka zapyta cię, czy nowa para dżinsów dobrze na niej leży, to stosując się do zaleceń Kanta, powiedziałbyś prawdę, nawet jeśli przyjaciółka niekoniecznie to akurat chciałaby usłyszeć. Utylitarysta zastanowiłby się natomiast, czy niewinne kłamstwo nie przyczyniłoby się do większej przyjemności i szczęścia. Jeśli tak, to właściwą odpowiedzią na takie pytanie byłoby właśnie kłamstwo.

Jak na końcówkę XVIII wieku utylitaryzm był radykalną teorią. Między innymi dlatego, że przy obliczaniu szczęścia jednakowo traktowano szczęście każdego człowieka. Mówiąc słowami Benthama: „każdy się ma liczyć za jednego i nikt więcej niż jednego". Nikt nie będzie traktowany w sposób wyjątkowy. Przyjemność arystokraty nie jest warta więcej niż przyjemność biednego robotnika. Nie tak wyglądał ład społeczny w tamtych czasach. Arystokraci mieli wielki wpływ na podział ziemi, a wielu dziedziczyło prawo

do zasiadania w brytyjskiej Izbie Lordów i decydowania o angielskich prawach. Nic więc dziwnego, że niektórzy z nich odczuwali pewien dyskomfort w związku z położeniem przez Benthama nacisku na równość. Ale być może jeszcze bardziej radykalne w tym czasie było jego stanowisko w stosunku do zwierząt: uważał, że ich szczęście również jest istotne. Ponieważ zwierzęta też są zdolne do odczuwania szczęścia i bólu, one także stały się podmiotem postulowanego przez niego równouprawnienia w szczęściu. Nie ma znaczenia, że nie umieją myśleć logicznie i mówić (miałoby to jednak znaczenie dla Kanta). Nie były to istotne czynniki w kwestii moralności z punktu widzenia Benthama. Liczy się możliwość odczuwania przez zwierzęta przyjemności i bólu. To podstawa wielu dzisiejszych kampanii na rzecz dobrostanu zwierząt, choćby takich jak te, które prowadzi Peter Singer (patrz rozdział 40).

Nacisk Benthama na równe traktowanie wszystkich źródeł przyjemności spotkał się już w jego czasach z ostrą krytyką. By przybliżyć ten problem, Robert Nozick (1938–2002) zaproponował w XX wieku następujący eksperyment myślowy. Wyobraź sobie urządzenie wytwarzające wirtualną rzeczywistość, które daje ci złudzenie, że żyjesz własnym życiem, ale wyłącza wszelkie ryzyko bólu i cierpienia. Gdy zostajesz do niego podłączony na krótką chwilę, zapominasz, że nie odbierasz rzeczywistości bezpośrednio, i całkowicie poddajesz się iluzji. Urządzenie wytwarza dla ciebie całą gamę przyjemnych doświadczeń – jest swoistym generatorem marzeń i snów – na przykład sprawia, że w wyobraźni strzelasz zwycięską bramkę w finale mistrzostw świata w piłce nożnej albo jesteś na wakacjach swoich marzeń. Urządzenie jest w stanie stworzyć symulację największej przyjemności, jaką możesz sobie wyobrazić. Jako że może ono maksymalizować twój psychiczny błogostan, powinieneś, zgodnie z wi-

zją Benthama, podłączyć się do niego na całe życie. Byłby to najlepszy sposób, by zmaksymalizować przyjemność i zminimalizować cierpienie. Ale wielu ludzi, którym używanie takiego urządzenia mogłoby od czasu do czasu sprawiać przyjemność, odmówiłoby, gdyby zaproponować im podłączenie się do niego na całe życie, bo istnieją inne rzeczy, cenniejsze od ciągu psychicznych błogostanów. Wydaje się to przeczyć poglądom Benthama, że wszystkie sposoby osiągania takiego samego stopnia przyjemności mają taką samą wartość i że każdy pożąda jedynie maksymalnej przyjemności i minimalnego cierpienia. Temat ten podjął wybitnie uzdolniony wychowanek Benthama i jego późniejszy krytyk John Stuart Mill.

Bentham był człowiekiem swoich czasów, pragnącym znaleźć rozwiązanie angielskich problemów społecznych. Georg Wilhelm Friedrich Hegel uważał, że jest w stanie obiektywnie spojrzeć na całą ludzką historię, której model rozwoju mogą pojąć tylko najtęższe umysły.

ROZDZIAŁ 22

Sowa Minerwy

Georg W.F. Hegel

„Sowa Minerwy wylatuje o zmierzchu”. Taki był pogląd Georga Wilhelma Friedricha Hegla (1770–1831). Ale co to właściwie znaczy? Zresztą owo pytanie „co to właściwie znaczy?” zadają sobie często czytelnicy dzieł Hegla. Jego pisma są piekielnie trudne w odbiorze, częściowo dlatego, że tak jak Kant, wyrażał swoje myśli w bardzo abstrakcyjnym języku, często przy tym używając wymyślonych przez siebie samego pojęć. Nikt, prawdopodobnie sam Hegel również, nie zrozumiał tego wszystkiego w całości. Wypowiedź o sowie należy do najłatwiejszych do rozszyfrowania. W ten sposób Hegel próbuje powiedzieć nam, że mądrość i zrozumienie pojawią się w historii człowieka w późnym stadium rozwoju, gdy będziemy mogli spojrzeć wstecz na to, co już

się wydarzyło, tak jak ktoś, kto spogląda na wydarzenia minionego dnia, gdy zapada zmierzch.

Minerwa to rzymska bogini mądrości, kojarzona zwykle z mądrą sową. To, czy Hegel był mędrcem czy głupcem, stanowi często przedmiot ożywionych dyskusji. Jedno jest jednak pewne: jego wpływ okazał się bardzo duży. Pogląd Hegla, że historia rozwija się w ściśle określony sposób, zainspirował Karola Marksa (patrz rozdział 27) i rzeczywiście zmienił bieg historii, bo na idee Marksa powoływali się wszyscy rewolucjoniści w Europie na początku XX wieku. Ale Hegel drażnił również wielu filozofów. Niektórzy z nich traktowali nawet jego dzieła jako przykład zagrożeń związanych z nieprecyzyjnym użyciem różnych terminów. Bertrand Russell (patrz rozdział 31) lekceważył je, a Alfred J. Ayer (patrz rozdział 32) twierdził, że nie były bardziej pouczające niż nonsensowne wierszyki, a przy tym zdecydowanie mniej urokliwe. Inni, wśród nich Peter J. Singer (patrz rozdział 40), odnaleźli w nich głębię myśli i twierdzą, że są skomplikowane w odbiorze dlatego, że idee, z którymi Hegel się zmaga, są tak oryginalne i trudne do uchwycenia.

Hegel urodził się w Stuttgarcie w 1770 roku. Dorastał w epoce rewolucji francuskiej, gdy obalono monarchię i ustanowiono nową republikę. Rewolucję określił mianem cudownej jutrzenki i wraz z kolegami ze studiów zasadził drzewo upamiętniające te wydarzenia. Owe czasy politycznej niestabilności i radykalnej transformacji wpłynęły na całe jego przyszłe życie. Hegel zobaczył, że fundamentalne prawdy można obalić, że to, co wydawało się utrwalone na wieki wieków, wcale nie musi być takie. Wnioskował z tego, że nasze idee są bezpośrednio związane z czasami, w których żyjemy, i nie mogą być w pełni zrozumiałe poza swym historycznym kontekstem. Hegel uważał, że w jego czasach historia znalazła się na decydującym etapie swego rozwoju.

Jeśli chodzi o jego życie osobiste, po skromnym starcie zmierzał pewnie ku sławie. Zaczął pracować jako korepetytor w bogatej rodzinie, potem był dyrektorem szkoły, by na koniec objąć profesurę na uniwersytecie w Berlinie. Niektóre z książek Hegla to de facto notatki do wykładów, mające pomóc studentom w zrozumieniu jego filozofii. Przed śmiercią był najsłynniejszym i najbardziej podziwianym filozofem swoich czasów. To zdumiewające, biorąc pod uwagę, jak trudne były dzieła Hegla. Ale grupa entuzjastycznie nastawionych studentów poświęciła się studiowaniu jego nauk i dyskusjom nad nimi, wyciągając z nich wnioski natury politycznej i metafizycznej.

Początkowo Hegel znajdował się pod wielkim wpływem metafizyki Immanuela Kanta (patrz rozdział 19). Odrzucił jednak jego pogląd, że poza światem fenomenalnym (zjawisk) istnieje numenalna rzeczywistość. Zamiast przyjmować, że noumena leżą poza sferą percepcji wpływającej na kształt naszych doświadczeń uznał, że rzeczywistość kształtująca świadomość po prostu *jest* rzeczywistością. Nie ma nic poza nią. Ale nie oznaczało to, że rzeczywistość pozostaje niezmienna. Dla Hegla wszystko jest procesem, wszystko ulega przemianie, a przemiana ta przyjmuje formę wzrastającej stopniowo samoświadomości. Nasz stopień samoświadomości określany jest przez czasy, w których żyjemy.

Wyobraź sobie całą historię jako długi, zwinięty pasek papieru. Nie jesteśmy w stanie powiedzieć, co znajduje się w środku, dopóki cały nie zostanie rozwinięty. Nie możemy też stwierdzić, co jest napisane na ostatnim jego kawałku, zanim nie ukaże się on naszym oczom. Papier rozwija się według pewnego wzorca. Według Hegla rzeczywistość znajduje się w ciągłym ruchu ku określonemu celowi, którym jest zrozumienie samej siebie. Historia nie ma w sobie nic z przypadku. Ma cel. Gdy spojrzymy na nią wstecz, stwier-

dzimy, że musiała się rozwijać w ten właśnie sposób. To na pierwszy rzut oka dziwny pomysł. Podejrzewam, że większość ludzi nie zgodzi się z poglądem Hegla. Historia jawi się nam raczej tak, jak ją opisał Henry Ford: „po prostu jedna cholerna rzecz po drugiej". To seria zdarzeń bez jakiegokolwiek ogólnego planu. Możemy studiować historię i odkrywać możliwe przyczyny zdarzeń, a nawet snuć przewidywania, co się może wydarzyć w przyszłości. Ale nie oznacza to, że wszystko musi się odbywać według jakiegoś stałego wzorca, jak to widział Hegel. Nie musi to oznaczać, że porusza się ku jakimś konkretnym celom. I z pewnością nie oznacza to, że historia staje się stopniowo świadoma samej siebie.

Studium historii nie było dla Hegla samodzielną dziedziną dociekań, niezależną od filozofii. Stanowiło jej część, główną część. Uważał, że historia i filozofia są nierozerwalnie ze sobą splecione. I wszystko zdąża ku czemuś lepszemu. Trudno to nazwać bardzo oryginalnym poglądem. W systemach religijnych historia zwykle zmierza ku jakiemuś końcowi, takiemu jak powtórne przyjście Chrystusa. Hegel był chrześcijaninem, ale dalekim od ortodoksji. Dla niego ostatecznym wynikiem nie miało być powtórne przyjście Chrystusa. Historia ma dla niego ostateczny cel, z którego nikt wcześniej nie zdawał sobie sprawy. To stopniowe i nieuchronne dojście do samoświadomości ducha w pochodzie rozumu.

Ale czym jest Heglowski duch? I co to znaczy osiągnąć samoświadomość? W języku niemieckim ducha określa się słowem Geist. Uczeni toczą spory o dokładne znaczenie tego terminu. Niektórzy tłumaczą go jako „rozum". Wydaje się, że w ujęciu Hegla jest to rozum całej ludzkości. Hegel był idealistą – uważał, że duch lub rozum jest podstawą rzeczywistości i znajduje swój wyraz w świecie fizycznym (ma-

terialiści natomiast uważają, że taką podstawą jest materia fizyczna). Hegel reinterpretował historię świata w kategoriach stopniowego wzrostu indywidualnej wolności. Wychodząc od wolności jednostki, poprzez wolność dla niektórych ludzi, ale nie dla innych, dochodzimy do świata, w którym wszyscy są wolni w systemie politycznym, który pozwala im działać na rzecz społeczności.

Zdaniem Hegla postęp w myśleniu dokonuje się przez zderzenie danej idei z jej przeciwieństwem. Hegel uważał, że dzięki tej dialektycznej metodzie możemy zbliżyć się do prawdy. Najpierw ktoś wygłasza jakiś pogląd: jest to teza. Spotyka się on potem ze swym przeciwieństwem – antytezą. Z tego zderzenia dwóch różnych stanowisk wyłania się trzecie stanowisko, bardzie złożone, uwzględniające oba wyjściowe stanowiska: to synteza. A potem, co zdarza się dość często, proces ten rozpoczyna się od nowa: synteza staje się tezą i zderza się z kolejną antytezą. Wszystko to trwa do czasu, aż duch zyska pełną samoświadomość własnej rozumności.

Sednem historii okazuje się duch uświadamiający sobie własną wolność. Hegel prześledził ten proces od czasów tych, którzy żyli tyranizowani przez władców w starożytnych Chinach i Indiach, nie wiedząc o tym, że są wolni, do czasów, w których żył on sam. Wśród tych ludów wschodnich tylko najwyżsi władcy doświadczali wolności. Zdaniem Hegla, zwykli ludzie nie mieli w ogóle pojęcia o istnieniu wolności. Persowie byli nieco bardziej zaawansowani w jej pojmowaniu. Zostali pokonani przez Greków, co przyniosło dalszy postęp. Grecy, a później Rzymianie, mieli większą świadomość wolności niż ludy żyjące przed nimi. Ale oni też mieli niewolników. Najwyraźniej nie rozumieli, że wszyscy, a nie tylko bogaci lub mający władzę, powinni być wolni. W słynnym fragmencie z *Fenomenologii ducha* (1807) He-

gel opisuje zmagania pana i sługi. Pan chce być uznawany za pana. Sługa uznaje go za pana, ostatecznie jest przecież od niego zależny. Pan jednak nie chce przyznać, że tym samym jest zależny od sługi, bo gdyby sługa nie był sługą, on sam nie byłby panem. Ta nierówna relacja prowadzi do walki. Ale jest to działanie nieskuteczne. Później pan i niewolnik dostrzegają, że są sobie nawzajem potrzebni i muszą szanować swoją wolność.

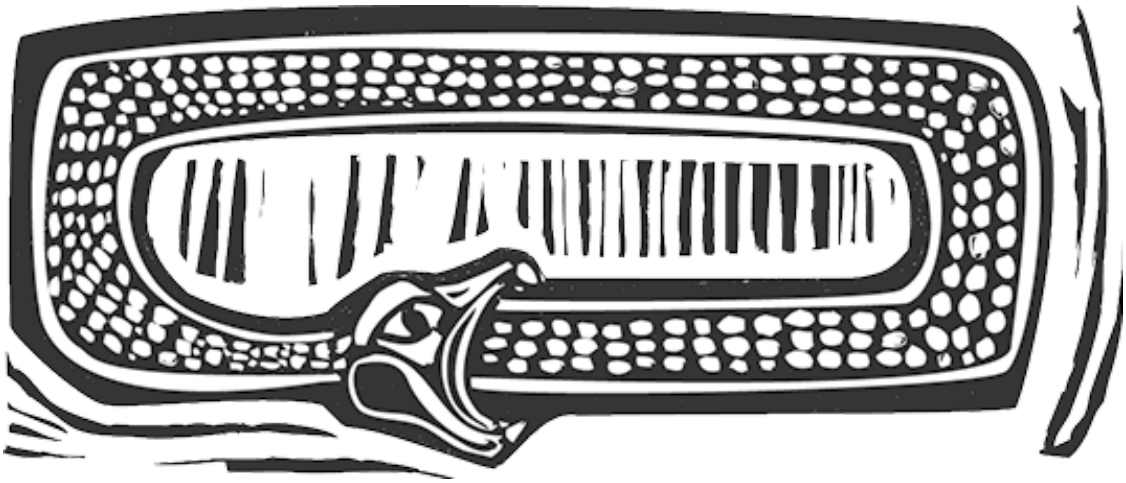
Jednak Hegel uważał, że taka prawdziwa wolność stała się możliwa tylko dzięki chrześcijaństwu, które przyczyniło się do uświadomienia wartości duchowych. W jego czasach historia osiągnęła swój cel. Duch zyskał świadomość swojej wolności, a w konsekwencji społeczeństwo rządzone jest na zasadach rozumu. To było dla Hegla niesłychanie istotne: prawdziwa wolność pojawia sią tylko w prawidłowo zorganizowanym społeczeństwie. Wielu czytelników Hegla niepokoi jednak to, że w tym jego wyimaginowanym idealnym społeczeństwie, ci którzy nie pasują do wizji potężnych organizatorów, mają zostać, w imię wolności, zmuszeni do „racjonalnego” sposobu życia. Będą, tak jak to określił paradoksalnie Rousseau, „zmuszeni do wolności” (patrz rozdział 18).

Celem historii, a zatem w pewnym sensie jej kresem, okazał się zatem według Hegla sam Hegel dochodzący do świadomości struktury rzeczywistości. Na ostatnich stronach jednego ze swych dzieł najwyraźniej uważa, że to osiągnął. To moment, w którym duch po raz pierwszy osiągnął samoświadomość. Podobnie zatem jak Platon (patrz rozdział 1) Hegel przyznawał szczególne miejsce filozofom. Zdaniem Platona, jak być może pamiętasz, w idealnym państwie powinni rządzić królowie-filozofowie. Hegel natomiast uważał, że filozofowie mogą osiągnąć szczególny rodzaj samoświadomości, która byłaby również świadomością rzeczywistości

i całej historii – to inny sposób wcielenia w życie sentencji wyrytej w świątyni Apollona w Delfach: „poznaj siebie samego”. Właśnie filozofowie, jak sądził, mogą zrozumieć ostateczny rozwijający się schemat wydarzeń dziejowych. Rozumieją sposób, w jaki dialektyka przyczynia się do stopniowego przebudzenia. Nagle wszystko staje się dla nich jasne, a sens całej ludzkiej historii oczywisty. Duch wkracza w nową fazę samozrozumienia. Tak przynajmniej wygląda to w teorii.

Hegel miał licznych wielbicieli, ale nie należał do nich Arthur Schopenhauer, który uważał, że Hegel tak naprawdę nie był w ogóle filozofem, bo brakowało mu powagi i rzetelności w sposobie traktowania przedmiotu badań. Sądził, że filozofia Hegla to bzdura. Hegel natomiast opisywał Schopenhauera jako „obrzydliwca i ignoranta”.

ROZDZIAŁ 23



Mgnienia rzeczywistości

Arthur Schopenhauer

Życie jest pełne cierpienia i lepiej byłoby się wcale nie urodzić. Niewielu ludzi miało tak pesymistyczne zapatrywania, ale znalazł się wśród nich Arthur Schopenhauer (1788–1860). Według niego tkwimy w nieprzerwanym cyklu pożądania rzeczy, zdobywania ich i pożądania kolejnych. I tak trwa to aż do śmierci. Gdy wydaje się nam, że osiągnęliśmy szczyt naszych pragnień, natychmiast zaczynamy pożądać czegoś innego. Może myślisz, że byłbyś zadowolony, gdybyś został milionerem? Nie na długo. Znów zapragnąłbyś czegoś, czego nie masz. To leży w naturze człowieka. Nigdy nie jesteśmy zadowoleni, nigdy nie przestajemy pragnąć więcej, niż mamy. To bardzo deprymujące.

Ale filozofia Schopenhauera nie jest aż tak mroczna, jakby się wydawało. Uważał, że gdyby udało się nam poznać prawdziwą naturę rzeczywistości, zachowywalibyśmy się zupełnie inaczej i moglibyśmy uniknąć niektórych przygnę-

biających aspektów kondycji ludzkiej. Jego przesłanie było bliskie przesłaniu Buddy. Budda sądził, że życie jest nierozerwalnie związane z cierpieniem, ale na głębszym poziomie nie istnieje coś takiego jak „ja”: jeśli to zrozumiemy, możemy osiągnąć oświecenie. Podobieństwo nie było przypadkowe. W przeciwieństwie do większości zachodnich filozofów Schopenhauer czytał dużo dzieł filozofii Wschodu. Miał nawet na swym biurku posążek Buddy, obok statuetki innego myśliciela, który wywarł na niego wielki wpływ – Immanuela Kanta.

Ale w przeciwieństwie do Buddy i Kanta Schopenhauer był posępnym, trudnym i zarozumiałym człowiekiem. Tak bardzo wierzył w swój geniusz, że gdy dostał w Berlinie posadę wykładowcy, nalegał, żeby jego wykłady odbywały się dokładnie o tej samej godzinie co wykłady Hegla. Nie było to najlepszym pomysłem, jako że Hegel cieszył się wówczas wśród studentów wielką popularnością. Podczas wykładów Schopenhauera sala wykładowa świeciła pustkami. U Hegla panował zaś wielki tłok. Schopenhauer opuścił później uniwersytet i żył z pieniędzy, które odziedziczył. Jego najbardziej znane dzieło, *Świat jako wola i przedstawienie*, ukazało się w 1818 roku, ale Schopenhauer pracował nad nim dalej całymi latami, i wydał znacznie poszerzoną wersję w 1844 roku. Jego podstawowa idea jest stosunkowo prosta. Rzeczywistość ma dwa aspekty. Istnieje jako wola i przedstawienie. Wola to ślepa, napędzająca wszystko siła, która jest we wszystkim, co istnieje. To energia, która sprawia, że rosną zwierzęta i rośliny, ale też siła, dzięki której igły magnesów kierują się ku północy, a dzięki procesom chemicznym powstają kryształy. Jest obecna w każdej części natury. Drugi aspekt, świat jako przedstawienie, to świat, jakiego doświadczamy.

Świat jako przedstawienie to rzeczywistość, jaką wyobrażamy sobie w umyśle, co Kant określał mianem świata fenomenalnego. Rozejrzyj się wokół. Być może widzisz drzewa, ludzi albo samochody za oknem. Albo tę książkę przed sobą. Może słyszysz ptaki albo odgłosy ruchu ulicznego, albo jakieś szmery w drugim pokoju. To, czego doświadczasz zmysłami, to świat jako przedstawienie. To sposób, w jaki nadajesz wszystkiemu określony sens. Wymaga to twojej świadomości – twój umysł porządkuje doświadczenia, aby nadać wszystkiemu sens. Świat jako przedstawienie to świat, w którym żyjemy. Ale podobnie jak Kant Schopenhauer wierzył, że istnieje głębsza rzeczywistość poza naszym doświadczeniem, poza światem pozorów. Kant określał ją mianem świata numenalnego i uważał, że nie mamy do niego bezpośredniego dostępu. Schopenhauerowski świat jako wola przypominał nieco świat numenalny Kanta, ale oba dzieliły pewne istotne różnice.

Kant pisał o noumenach (liczbie mnogiej od noumenon). Uważał, że rzeczywistość może się składać z wielu części. Nie jest jasne, skąd o tym wiedział, skoro deklarował, że świat numenalny jest dla nas niedostępny. Natomiast zdaniem Schopenhauera nie możemy przyjąć, że numenalna rzeczywistość jest podzielona, bo taki podział wymagałby przestrzeni i czasu, które, jak sądził Kant, były raczej wytworem indywidualnego umysłu, niż istniały w samej rzeczywistości. Schopenhauer opisywał świat jako wolę w postaci pojedynczej, jednolitej, bezkierunkowej siły kryjącej się za wszystkim, co jest. Świat jako wolę możemy dojrzeć przelotnie w naszych działaniach i w naszym doświadczaniu sztuki.

Przerwij na chwilę czytanie i połóż dłoń na głowie. Co się zdarzyło? Ktoś, kto by cię obserwował, zobaczyłby twoją rękę podnoszącą się do góry, a potem spoczywającą na gło-

wie. Możesz to również zobaczyć, jeśli spojrzysz w lustro. To właśnie opis świata zjawisk, świata jako przedstawienia. Według Schopenhauera istnieje jednak ukryty aspekt naszego doświadczenia ruchu ciała, coś, co możemy odczuć w inny sposób niż nasze ogólne doświadczenie świata zjawisk. Nie doświadczamy świata jako woli bezpośrednio, ale zbliżamy się do tego, jeśli wykonujemy działania świadomie, jeśli chcemy coś zrobić w określony sposób. Dlatego, by opisać rzeczywistość, wybrał określenie „wola", nawet jeśli tylko w przypadku ludzi energia ta ma jakikolwiek związek z premedytacją – rośliny nie rosną z własnej woli, chemiczne reakcje również nie zachodzą z woli chemicznych składników. Pamiętajmy zatem, że znaczenie pojęcia „wola" różni się w tym przypadku od jego konwencjonalnego znaczenia.

Jeśli ktoś czegoś „chce", to ma jakiś zamiar, próbuje coś zrobić. Ale to nie wszystko, co miał na myśli Schopenhauer, opisując rzeczywistość na poziomie świata jako woli. Wola nie ma żadnych zamiarów, albo, jak to sam czasem określał, jest „ślepa". Nie próbuje osiągnąć żadnego szczególnego rezultatu. Nie ma też żadnego celu. Jest wielką falą energii, która występuje w każdym zjawisku naturalnym, a także w naszych świadomych aktach woli. Dla Schopenhauera nie ma Boga, który by ją ukierunkował. Sama wola również nie jest Bogiem. My wszyscy, tak jak cała rzeczywistość, jesteśmy częścią tej niedającej się określić siły.

Ale istnieją doświadczenia, dzięki którym życie staje się znośniejsze. Najczęściej związane są one ze sztuką. Sztuka wycisza, możemy się zatem na krótką chwilę wyrwać z nieskończonego cyklu pożądań. Najlepiej nadaje się do tego muzyka. Zdaniem Schopenhauera dzieje się tak dlatego, że muzyka jest odwzorowaniem samej woli. To właśnie, jak twierdził, wyjaśnia, dlaczego muzyka tak głęboko nas poru-

sza. Jeśli na przykład słuchasz symfonii Beethovena w odpowiednim nastroju, nie chodzi tylko o pobudzenie emocjonalne – dostrzegasz przez chwilę rzeczywistość taką, jaka jest naprawdę.

Żaden inny filozof nie przyznawał sztuce tak ważnego miejsca. Nic więc dziwnego, że Schopenhauer cieszy się popularnością wśród twórców różnego autoramentu. Kompozytorzy i muzycy lubią go, bo uważał, że muzyka to najważniejsza ze wszystkich sztuk. Jego poglądy podobały się też pisarzom – cenili go Lew Tołstoj, Marcel Proust, Tomasz Mann i Thomas Hardy. Dylan Thomas pisał nawet w jednym ze swych wierszy o „sile, która przez zielony lont prze kwiaty”– inspiracją dla walijskiego poety był Schopenhauerowski opis świata jako woli.

Schopenhauer nie tylko opisywał rzeczywistość i nasz stosunek do niej. Miał również własne poglądy na to, jak powinniśmy żyć. Gdy zdasz sobie sprawę z tego, że wszyscy jesteśmy częścią jednej siły i że jednostki istnieją tylko na poziomie świata jako przedstawienia, powinno to zmienić twój sposób postępowania. Zdaniem Schopenhauera krzywdzenie innych ludzi jest w pewnym sensie krzywdzeniem samego siebie. To podstawa wszelkiej moralności. Jeśli cię zabiję, to zniszczę w ten sposób część siły życiowej, która łączy nas wszystkich. Ktoś, kto krzywdzi inną osobę, postępuje jak wąż zjadający własny ogon i niezdający sobie sprawy, że wbija zęby we własne ciało. Podstawą każdego moralnego czynu powinno być zatem, zdaniem Schopenhauera, współczucie. Znaczyć to miało, że nikt nie jest mi obcy. Obchodzi mnie to, co się dzieje z tobą, bo jesteś w pewnym sensie, tak jak wszyscy inni, częścią świata jako woli.

Takie było oficjalne stanowisko Schopenhauera w kwestii moralności. Pozostaje jednak kwestią sporną, czy sam kiedykolwiek osiągnął taki stopień współczucia. Zdarzyło się,

że pewna kobieta rozmawiała głośno pod jego drzwiami. Tak go to rozsierdziło, że zepchnął ją ze schodów. Odniosła poważne obrażenia, a sąd nakazał Schopenhauerowi płacić jej rentę do końca życia. Gdy kilka lat później zmarła, Schopenhauer nie okazał ani krzty współczucia. Nagryzmolił za to na jej świadectwie zgonu złośliwe epitafium „obit abus, abit onus” (po łacinie mniej więcej tyle, co „starucha zmarła, ciężar zniknął”).

Jest jeszcze inny, bardziej radykalny sposób poradzenia sobie z cyklem pożądań. Aby uniknąć takiej pułapki, po prostu odwróć się od świata i zostań ascetą: żyj w abstynencji seksualnej i w ubóstwie. To, zdaniem Schopenhauera, najlepszy sposób na życie. Takie rozwiązanie preferuje wiele wschodnich religii. Schopenhauer nigdy jednak nie został ascetą, mimo że w starości wycofał się z życia społecznego. Przez większość życia przepadał za towarzystwem, miewał romanse i lubił dobrze zjeść. Aż kusi, żeby określić go mianem hipokryty. Rzeczywiście, nuta pesymizmu przenikająca jego dzieła jest tak głęboka, że zdaniem niektórych, gdyby był uczciwy i szczery, musiałby popełnić samobójstwo.

Wielki wiktoriański filozof John Stuart Mill był natomiast optymistą. Uważał, że rygorystyczne myślenie i dyskusje mogą się przyczynić do zmian społecznych i sprawić, że świat stanie się lepszym miejscem, gdzie więcej ludzi będzie mogło wieść szczęśliwe i spełnione życie.

ROZDZIAŁ 24

Przestrzeń do rozwoju

John Stuart Mill

Wyobraź sobie, że większą część dzieciństwa spędzasz z dala od innych dzieci. Nie wolno ci się z nimi bawić, za to prywatni nauczyciele nauczają cię matematyki i greki, a rozmawiać możesz wyłącznie z bardzo uczonymi dorosłymi. Co by z ciebie wyrosło?

Taki mniej więcej los spotkał Johna Stuarta Milla (1806–1873), który w dzieciństwie został poddany eksperymentowi pedagogicznemu. Jego ojciec, James Mill, zaprzyjaźniony z Jeremym Benthamem, podzielał pogląd Johna Locke'a, że umysł dziecka jest pusty niczym niezapisana kartka papieru. Na tej podstawie doszedł do wniosku, że za sprawą odpowiedniego wychowania dziecko ma spore szanse, by wyrosnąć na geniusza. Dlatego uczył syna w domu, dbał, by nie trwonił czasu na zabawy z rówieśnikami i nie przejmował od nich złych nawyków. Warto jednak dodać, że nauka nie oznaczała bynajmniej tępego zakuwania. James trzymał się Sokratejskiej metody stawiania pytań i zachęcał syna,

by dokładnie badał koncepcje, które mu przekazywał, a nie po prostu uczył się ich na pamięć.

Rezultaty były zdumiewające: w wieku trzech lat John uczył się już starożytnej greki. Jako sześciolatek napisał historię starożytnego Rzymu, zaś rok później czytał bez trudu dialogi Platona w oryginale. W wieku ośmiu lat rozpoczął naukę łaciny. Jako dwunastolatek miał rozległą wiedzę historyczną, ekonomiczną i polityczną, rozwiązywał skomplikowane równania matematyczne, a szczególnym zainteresowaniem darzył nauki przyrodnicze. Był po prostu cudownym dzieckiem. Jeszcze przed ukończeniem dwudziestego roku życia uchodził za jednego z najbardziej znaczących myślicieli swoich czasów. Z drugiej strony niezwykłe dzieciństwo ciążyło mu w pewnym sensie aż do śmierci, i przez całe życie pozostał zamkniętym w sobie samotnikiem.

Z całą pewnością wyrósł jednak na swego rodzaju geniusza, można więc powiedzieć, że ojcowski eksperyment się powiódł. John Stuart walczył z niesprawiedliwością, stał się jednym z pierwszych orędowników feminizmu (został nawet aresztowany po tym, jak opowiedział się za kontrolą urodzin i zapobieganiem ciąży), aktywnie działał jako polityk i dziennikarz. Oprócz tego był jednym z największych filozofów XIX wieku.

Mill dorastał w duchu utylitaryzmu i znajdował się pod wielkim wpływem Benthama. Rodzina Millów zwykła spędzać każde lato w domu Benthama w Surrey. Jednak choć Mill zgadzał się z Benthamem co do tego, że właściwym działaniem jest zawsze to, które przysparza najwięcej szczęścia, sądził jednak, że prezentowane przez jego mistrza wyobrażenie szczęścia jako prostego wzrostu przyjemności jest niedopracowane. Dlatego też młody człowiek rozwinął własną wersję tej teorii, w której dokonał rozróżnienia pomiędzy przyjemnościami wyższymi i niższymi.

Bo czy – zakładając, że mielibyśmy wybór – wolelibyśmy być zadowoloną świnią, która tapla się w błocie i tylko napycha brzuch od czasu do czasu, czy raczej niezadowolonym człowiekiem? Dla Milla było oczywiste, że wybralibyśmy przygnębionego człowieka niż szczęśliwą świnię. Przeczy to jednak koncepcji Benthama. Przypomnijmy: Bentham twierdził, że wszystkim, co się liczy, są przeżywane przez nas chwile szczęścia, niezależnie od tego, co owo szczęście powoduje. Mill nie zgadzał się z takim stanowiskiem. Uważał, że istnieją rozmaite rodzaje pragnień czy też przyjemności i że część z nich jest lepsza od innych, o tyle lepsza, że nawet bardzo dużo przyjemności niższych nie może się nawet równać z najdrobniejszą przyjemnością wyższą. Niskie przyjemności, takie jak te, które zdolne są przeżywać zwierzęta, nie stanowią żadnej konkurencji dla przyjemności wyższych, intelektualnych, takich jak lektura książki czy wysłuchanie koncertu. Mill posunął się nawet o krok dalej, twierdząc, że lepiej być niezadowolonym Sokratesem niż zadowolonym głupcem. A to dlatego, że jako filozof Sokrates zdolny był czerpać dużo więcej znacznie bardziej wyrafinowanej przyjemności ze swego myślenia, niż głupiec mógłby osiągnąć kiedykolwiek.

Czemu mielibyśmy w to wierzyć? Na takie pytanie Mill odpowiadał, że każdy, kto doświadczył zarówno wyższych, jak i niższych przyjemności, przedkłada pierwsze nad drugie. Świnia nie jest w stanie czytać ani rozkoszować się muzyką, dlatego jej zdanie w tej kwestii można pominąć. Gdyby jednak umiała czytać, również przedłożyłaby lekturę nad tarzanie się w błocku.

Tak przynajmniej uważał Mill. Jego oponenci wskazywali, że wychodzi on z założenia, jakoby wszyscy myśleli tak samo jak on i woleli czytać niż taplać się w błocie. Na tym nie koniec: z chwilą gdy Mill wprowadza kategorie nie tylko

rozmaitych jakości szczęścia (wyższej i niższej), ale też różnych jego ilości, podjęcie jakiejkolwiek decyzji, dokonanie jakiegokolwiek wyboru staje się jeszcze trudniejsze. Tymczasem jednym z większych atutów teorii Benthama była jej prostota, bo przecież każdą formę szczęścia i cierpienia mierzy się jedną miarą. Natomiast Mill niestety nie objaśnia nam, jaki jest kurs wymiany przyjemności niższych na wyższe i odwrotnie.

Utylitaryzm Milla odnosił się do wszystkich aspektów życia. Filozof porównywał ludzi do drzew. Jeśli drzewo nie ma dość miejsca, by się swobodnie rozwijać, marnieje i słabo rośnie. Jeśli jednak miejsca ma pod dostatkiem, może w pełni rozwinąć swój potencjał i osiąga potężne rozmiary. Tak samo dzieje się z człowiekiem, który w odpowiednich warunkach jest w stanie się w pełni rozwinąć. To z kolei ma pozytywny wpływ nie tylko na zainteresowaną jednostkę, ale także na całe społeczeństwo – przyczynia się bowiem do maksymalizacji szczęścia. W roku 1859 Mill opublikował krótką, ale niezwykle interesującą książkę. Bronił w niej swego poglądu, że najlepszą metodą organizacji społeczeństwa jest zapewnienie każdej jednostce przestrzeni do rozwoju, której potrzebuje. Książka ta nosi tytuł *O wolności* i do dziś cieszy się wielką popularnością.

Mianem paternalizmu (od łacińskiego *pater*: ojciec) określamy taką formę rządów, w której jednostki zmusza się do tego, by działały w swoim najlepszym interesie (równie dobrze można by ją nazwać maternalizmem, od łacińskiego *mater*: matka). Każdy, kogo w dzieciństwie codziennie usilnie nakłaniano do grzecznego zjadania porcji warzyw, natychmiast zrozumie, w czym rzecz. Mill uważał, że postawa paternalistyczna jest słuszna w odniesieniu do dzieci, które należy chronić przed nimi samymi, i na różne sposoby kontrolować ich zachowanie. Jednak paternalizm wobec doro-

słych w cywilizowanym społeczeństwie był, jego zdaniem, niemożliwy do zaakceptowania. Za jedyne możliwe wyjątki od tej zasady uznawał dwie sytuacje: 1. Gdy osoba dorosła swoim postępowaniem zagraża innym ludziom 2. Gdy dana jednostka ma poważne problemy psychiczne.

Przesłanie Milla było bardzo proste. Jego podstawowa koncepcja nosi nazwę „zasady krzywdy”. Każdy dorosły człowiek może żyć tak, jak mu się podoba, pod warunkiem, że nie krzywdzi innych. W wiktoriańskiej Anglii była to wizja bardzo kontrowersyjna, bo wielu ludzi uważało, że do zadań rządu należy narzucanie obywatelom wartości moralnych. Mill sądził inaczej. Jego zdaniem, jednostka będzie szczęśliwsza, mogąc rozkoszować się większą swobodą działania. Ale rządowe nakazy czy zakazy nie były jedyną kwestią, która niepokoiła Milla. Nienawidził on też tzw. tyranii większości, a więc społecznej opresji, uniemożliwiającej ludziom robienie tego, na co mają ochotę, względnie bycie tym, kim chcą być.

Inni mogą sądzić, że wiedzą, co nas uszczęśliwia. Ale z reguły się mylą. W większości wypadków sami wiemy znacznie lepiej od nich, co chcemy zrobić ze swoim życiem. A jeśli nawet nie, to zdaniem Milla lepiej, byśmy popełniali własne błędy, niż byli przymuszani do przyjęcia z góry określonego modelu życia. Teza ta wpisuje się w Millowski utylitaryzm, bo większa wolność jednostki ma przysparzać więcej szczęścia niż ograniczenie swobody indywidualnego działania.

Zdaniem Milla, geniusze (a sam zaliczał się do tego grona) potrzebują do pełnego rozwoju jeszcze więcej swobody od innych. Bardzo zdolne i twórcze jednostki rzadko odpowiadają powszechnie przyjętym wzorcom postępowania, często natomiast sprawiają wrażenie dziwaków i ekscentryków. Ograniczenie ich rozwoju pociąga jednak za sobą straty dla

wszystkich, bo w tej sytuacji prawdopodobnie nie będą one w stanie wnieść takiego wkładu w życie społeczne.

Skoro zatem celem jest osiągnięcie najwyższego stopnia szczęścia, należy pozwolić ludziom żyć, tak jak chcą, i nie mieszać się do tego, chyba że ich działania miałyby się okazać źródłem krzywdy dla innych. Jednak sam fakt, że działania te wydają się nieprzyzwoite czy wręcz gorszące, nie stanowi jeszcze powodu, by przeszkadzać ludziom żyć wedle swoich wyobrażeń. Mill wyraził się w tej kwestii bardzo jasno: zgorszenia nie należy mylić z krzywdą.

Taki punkt widzenia prowadzi do dosyć niepokojących wniosków. Wyobraźmy sobie samotnego mężczyznę, który postanawia co wieczór wypijać dwie butelki wódki. Nietrudno się domyślić, że po jakimś czasie zapije się na śmierć. Czy w takiej sytuacji prawodawca powinien interweniować, by go powstrzymać? Zdaniem Milla nie, gdyż mężczyzna nikomu nie wyrządza krzywdy. Można próbować tłumaczyć, wyjaśniać, że w ten sposób niszczy sam siebie. Ale nikt nie powinien go zmuszać, by zmieniał swoje zachowanie, również władze nie powinny przeszkadzać mu w zapijaniu się na śmierć, bo to jego wolny wybór. Co innego, gdyby musiał na przykład zadbać o dziecko, skoro jednak nie ma nikogo, kto byłby od niego zależny, może robić, co mu się podoba.

Mill był za tym, by nie tylko przyznać jednostkom swobodę wyboru trybu życia, ale również zapewnić im nieograniczoną swobodę myśli i wypowiedzi, które także uważał za kwestie życiowej wagi. Sądził, że otwarte dyskusje mają olbrzymią wartość dla wspólnoty, zmuszają bowiem ludzi, by gruntownie zastanowili się nad tym, w co w istocie wierzą. Bez konfrontacji z ludźmi o innych poglądach najprawdopodobniej uznalibyśmy w końcu własne sądy za „martwe dogmaty”, za absolutnie niepodważalne pewniki, których w gruncie rzeczy nie potrafilibyśmy obronić. Mill opowiadał

się więc za całkowitą swobodą wypowiedzi, z jednym tylko zastrzeżeniem: nikt nie powinien nawoływać do przemocy. Twierdził na przykład, że owszem, należy pozwolić dziennikarzowi, by napisał obszerny artykuł, w którym prezentowałby pogląd, że „handlarze zbożem ponoszą odpowiedzialność za głód biedaków". Gdyby natomiast ten sam dziennikarz stanął pod domem jednego z handlarzy i wymachiwał transparentem z tymi słowami przed oczami rozwścieczonego tłumu, byłoby to nawoływanie do przemocy, tego zaś, zgodnie z Millowską zasadą krzywdy, należałoby zakazać.

Poglądy Milla miały wielu przeciwników. Zdaniem niektórych, jego postrzeganie wolności zanadto skupiało się na jednostkach (Mill był pod tym względem znacznie większym indywidualistą niż Rousseau; patrz rozdział 18). Inni zarzucali mu, że toruje drogę do społeczeństwa permisywnego, w którym wszelka moralność zaniknie. Jeden z jego współczesnych, James Fitzjames Stephen argumentował, że większość ludzi koniecznie należałoby wtłoczyć w ciasny gorset ograniczonych możliwości wyboru, bo nie mieliby pojęcia, co począć z własną wolnością i podejmowaliby nietrafne, autodestrukcyjne decyzje.

Poglądy Milla wyprzedzały epokę, szczególnie jeśli chodzi o tzw. kwestię kobiecą. W dziewiętnastowiecznej Anglii zamężne kobiety nie miały prawa do osobistego majątku. Nie było też żadnych prawnych regulacji chroniących je przed przemocą i gwałtem w małżeństwie, takich, jakie znamy obecnie. W swej pracy *Poddaństwo kobiet* (1869) Mill prezentował pogląd, że przedstawiciele obojga płci powinni być równo traktowani zarówno w sensie prawnym, jak i społecznym. Zgodnie z panującą wówczas opinią (głoszoną oczywiście głównie przez mężczyzn, ale nie tylko), kobieta jest prawem natury podległa mężczyźnie. Mill pytał, na jakiej podstawie właściwie można to stwierdzić, skoro niemal

nigdzie kobietom nie daje się możliwości, by w pełni rozwinęły swój potencjał. Nie dopuszcza się ich do studiów wyższych, a także do wielu zawodów. Lansował pogląd, że małżeństwo powinno się opierać na przyjaźni dwóch równorzędnych jednostek. Jego własne małżeństwo, zawarte w dość późnym wieku z wdową Harriet Taylor, opierało się właśnie na szczerej przyjaźni i dla obojga było źródłem wielkiego szczęścia. Jeszcze za życia pierwszego męża swej przyszłej żony Mill i pani Taylor byli bliskimi przyjaciółmi (a może nawet kochankami), jednak z zawarciem małżeństwa Mill musiał czekać aż do roku 1851. Żona pomagała mu w pisaniu dzieł *O wolności* i *Poddaństwo kobiet*. Niestety, zmarła jeszcze przed ich opublikowaniem.

Pierwsze wydanie *O wolności* ukazało się w roku 1859. W tym samym czasie do czytelników dotarła inna książka, o jeszcze bardziej przełomowym charakterze. Nosiła ona tytuł *O powstawaniu gatunków*. Jej autorem był Karol Darwin.

ROZDZIAŁ 25

Nieinteligentny projekt

Karol Darwin

„Jest pan spokrewniony z małpą ze strony dziadka czy babki?”, spytał kpiąco biskup Samuel Wilberforce Thomasa Henry’ego Huxleya podczas słynnej debaty, która odbyła się w Muzeum Historii Naturalnej w Oksfordzie w 1860 roku. Huxley bronił wówczas poglądów Karola Darwina (1809–1882). Pytanie Wilberforce’a można było zrozumieć zarówno jako obelgę, jak i żart, chybiło jednak pod każdym względem. Huxley odrzekł wówczas, że woli być spokrewniony z małpą niż z człowiekiem, który staje na drodze naukowego postępu, strojąc sobie żarty z najnowszych odkryć. Równie dobrze mógłby jednak odpowiedzieć biskupowi, że ma małpich przodków *zarówno* po mieczu, jak i po kądzieli – bo właśnie to wykazał Karol Darwin. Każdy z nas ma w swym drzewie genealogicznym takich antenatów.

Dzieło *O powstawaniu gatunków*, opublikowane w 1859 roku wywołało prawdziwą sensację zarówno w Anglii, jak i poza jej granicami. Od tej pory nie można już było postrzegać ludzi w opozycji do całej reszty królestwa zwierząt. Tym samym człowiek utracił swój wyjątkowy status, stając się zaledwie częścią natury, jak każde zwierzę. Obecnie taka koncepcja nie jest już może dla nas specjalnie zaskakująca, ale dla większości osób w epoce wiktoriańskiej była po prostu skandaliczna.

Dziś bez kłopotu dostrzegamy nasze podobieństwo do małpy – wystarczy spędzić kilka minut w towarzystwie goryla bądź szympansa, a może tylko uważniej spojrzeć w lustro. Ale w czasach Darwina w mniejszym lub większym stopniu wszyscy zakładali, że ludzie różnią się od zwierząt w sposób zasadniczy. Wielu uznało koncepcję Darwina za szaloną i widziało w niej przejaw diabelskich knowań. Część chrześcijan trwała w przekonaniu, że historię przedstawioną w Księdze Rodzaju, mówiącą o tym, że Bóg stworzył wszystkie zwierzęta i rośliny w ciągu sześciu pracowitych dni, należy rozumieć dosłownie. Bóg zaprojektował świat i wszystko ma w nim swoje stałe miejsce na wieki wieków. Chrześcijanie byli też zdania, że wszystkie gatunki roślin czy zwierząt trwają w niezmienionej postaci od dnia stworzenia. I dziś zresztą można spotkać ludzi, którzy nie chcą uwierzyć w ewolucję, za sprawą której staliśmy się tym, czym jesteśmy.

Darwin był biologiem i geologiem, nie filozofem. Część czytelników może się więc zdziwi, widząc rozdział poświęcony jego osobie. Powód jest prosty: Darwinowska teoria ewolucji przez dobór naturalny wraz z jej późniejszymi modyfikacjami w ogromnym stopniu wpłynęła na to, co filozofowie – a także naukowcy – sądzą o ludzkości. Żadna inna

koncepcja naukowa nie wywarła nigdy tak ogromnego wpływu.

Współczesny amerykański filozof Daniel Dennett uznał teorię ewolucji za „najlepszy pomysł, na jaki ktokolwiek kiedykolwiek wpadł”. Koncepcja ta wyjaśnia, w jaki sposób ludzie, rośliny i zwierzęta stali się tym, czym są dziś, i jak zmieniają się w dalszym ciągu.

Jedną z konsekwencji naukowej teorii Darwina był fakt, że coraz więcej ludzi zaczęło powątpiewać w istnienie Boga. Zoolog Richard Dawkins napisał: „Przed rokiem 1859, gdy ukazało się »O powstawaniu gatunków« Darwina, trudno było sobie wyobrazić, że można być ateistą”. Naturalnie, trafiali się ateiści również przed tą datą – żeby wspomnieć choćby Davida Hume’a (patrz rozdział 17) – jednak po roku 1859 ich liczba zdecydowanie wzrosła. Co prawda, by uznawać teorię ewolucji za słuszną, wcale nie trzeba być ateistą: wśród darwinistów jest wielu wierzących. Nie można jednak jednocześnie być darwinistą *i zarazem* wierzyć, że Bóg stworzył wszystkie gatunki w takiej postaci, w jakiej obserwujemy je obecnie.

Jako młody człowiek Darwin wyruszył na pokładzie HMS *Beagle* w pięcioletnią podróż, podczas której odwiedził Amerykę Południową, Afrykę i Australię. Była to przygoda jego życia, czemu zresztą trudno się dziwić. Wcześniej nie należał do przesadnie obiecujących studentów i nikt nie podejrzewał, że w przyszłości wniesie tak imponujący wkład w historię myśli ludzkiej. W szkole też bynajmniej nie zapowiadał się na geniusza. Jego ojciec był przekonany, że syn to nierób i hańba dla rodziny, bo spędzał mnóstwo czasu, polując na szczury i strzelając do nich. Jako młody człowiek Karol Darwin postanowił wykształcić się w Edynburgu na lekarza, jednak gdy nic z tego nie wyszło, zdecydował się na studia teologiczne w Cambridge i karierę pastora. Czas

wolny poświęcał głównie na badania przyrodnicze, zbierał rośliny i owady, nic jednak nie wskazywało na to, że pewnego dnia zostanie największym biologiem w historii. Był niezdecydowanym młodzieńcem, który nie wiedział dokładnie, co chciałby robić w życiu. Jednak podróż na pokładzie *Beagle* odmieniła go całkowicie.

Wyprawa ta stanowiła naukową ekspedycję dookoła świata, której celem była między innymi dokumentacja kartograficzna mijanych wybrzeży. Mimo braku odpowiednich kwalifikacji, Darwin objął na statku funkcję okrętowego botanika, ale w odwiedzanych krajach szczegółowo obserwował i opisywał też skały, zwierzęta i skamieniałości. Zbierał ogromne ilości próbek, które szybko okazały się nadmiernym obciążeniem dla niewielkiego statku. Na szczęście większą część swej kolekcji zdołał wysłać do Anglii, do Cambridge, gdzie złożono ją w uniwersyteckich magazynach do późniejszego przebadania.

Jak miało się okazać, dla młodego naukowca najbardziej owocny był pobyt na wyspach Galapagos – wulkanicznym archipelagu na Oceanie Spokojnym, oddalonym o blisko 1000 kilometrów od kontynentu południowoamerykańskiego. *Beagle* zawinął tam w 1835 roku. Na miejscu znaleziono mnóstwo interesujących okazów fauny, w tym olbrzymie żółwie i legwany morskie. Jednak, choć Darwin zapewne nie zdawał sobie wówczas z tego sprawy, dla jego późniejszej teorii ewolucji najważniejsze okazały się nie one, lecz niepozorne z wyglądu zięby. Darwin zastrzelił trochę tych małych ptaszków i wysłał je do Anglii. Późniejsze szczegółowe badania wykazały, że było to 13 różnych gatunków zięb. Drobne różnice pomiędzy nimi dotyczyły przede wszystkim kształtu dzioba.

Po powrocie Darwin porzucił plan zostania pastorem. Jeszcze w trakcie podróży wysyłane przez niego próbki skamie-

niałości, roślin i martwych zwierząt zapewniły mu niejaką sławę w kręgach naukowych. Teraz zajął się wyłącznie badaniami przyrodniczymi i poświęcił wiele lat na opracowanie swej teorii ewolucji. Stał się też światowej sławy ekspertem od wąsonogów, niewielkich morskich skorupiaków, przyczepiających się do skał i statków. Im dłużej zajmował się tymi kwestiami, tym bardziej był przekonany, że poszczególne gatunki nie zostały stworzone raz na zawsze, lecz że podlegają nieustannym przemianom w ramach naturalnego procesu. Wreszcie nasunęło mu się przypuszczenie, że rośliny i zwierzęta, które dobrze dostosowały się do swego otoczenia, były zdolne przeżyć na tyle długo, by część swoich cech przekazać kolejnym pokoleniom. Na dłuższą metę wygenerowało to pewien wzorzec roślin i zwierząt, które zdawały się stworzone do tego, by żyć właśnie w tym otoczeniu, w którym można je obecnie spotkać. Wyspy Galapagos stanowiły modelowy przykład zasady działania ewolucji. Dawno temu, sugerował Darwin, ziębom udało się tu dotrzeć ze stałego lądu, być może przywiały je silne wiatry. Tysiące kolejnych pokoleń ptaków na każdej z wysp stopniowo, krok po kroku, dostosowywały się do swego otoczenia.

W obrębie tego samego gatunku nie wszystkie ptaki są przecież całkiem identyczne. W normalnej sytuacji osobniki znacznie różnią się między sobą. Dajmy na to, jeden z ptaków ma nieco ostrzejszy dziób niż jego pobratymcy. Jeśli ta cecha dzioba pomaga ptakowi przeżyć dłużej, zwiększają się jego szanse na doczekanie się potomstwa. Na przykład ptak, który dobrze sobie radzi z jedzeniem nasion, będzie świetnie się czuł na wyspie, na której nasion jest dużo, natomiast zdecydowanie gorzej radziłby sobie tam, gdzie głównym źródłem pożywienia byłyby wymagające rozłupywania orzechy. Zaś ptak, który z powodu kształtu dzioba

miałby trudności ze zdobywaniem pokarmu, raczej nie zdołałby przeżyć na tyle długo, by doczekać godów i – w konsekwencji – piskląt. Oznacza to, że prawdopodobieństwo przekazania takiego kształtu dzioba kolejnym pokoleniom maleje. Natomiast ptaki obdarzone dziobami, które dobrze nadają się do pobierania dostępnego pokarmu, będą raczej przekazywać tę cechę dalej. A zatem, na wyspie obfitującej w nasiona przewagę zyskały ptaki, których dzioby dobrze radziły sobie z nasionami. W efekcie, po upływie tysięcy lat, rozwinął się nowy gatunek, zasadniczo różniący się od ptaków, które pierwotnie dotarły na wyspę. Ptaki o dziobach niedostatecznie przystosowanych do nowych warunków stopniowo wymierały. Na innej wyspie rozwinąłby się nieco inny gatunek zięby. Przez tysiąclecia dzioby ptaków coraz lepiej dostosowywały się do otoczenia. Warunki środowiskowe różnią się na każdej z wysp, dlatego ptaki, które najlepiej dostosowywały się do konkretnych warunków, rozwijały się najlepiej.

Już przed Darwinem niektórzy uczeni, w tym jego dziadek, Erazm Darwin, przypuszczali, że zwierzęta i rośliny ewoluowały w czasie. Karol Darwin rozszerzył tę koncepcję o teorię dostosowywania się na drodze doboru naturalnego, a więc procesu, w ramach którego przetrwać mogą te rośliny i zwierzęta, które najlepiej dostosowują się do otoczenia, a tym samym zyskują szansę przekazania swoich cech potomstwu.

Owa walka o przetrwanie stanowi klucz do zagadki powstawania gatunków. Toczy się ona nie tylko pomiędzy poszczególnymi gatunkami, ale również pomiędzy przedstawicielami tego samego gatunku. Poszczególne osobniki nieustannie ze sobą rywalizują, aby móc przekazać własne cechy kolejnym pokoleniom. W ten sposób wykształcają się

określone cechy roślin i zwierząt, które stwarzają wrażenie, jakby wymyślił je „inteligentny projektant”.

Ewolucja to proces przebiegający bez z góry założonego planu. Nie kryje się za nią żaden świadomy zamysł, żaden Bóg – a w każdym razie żaden byt wyższego rzędu *nie musi* się za nią kryć. Ewolucja jest bezosobowa, niczym automatycznie funkcjonująca maszyna. Jest też ślepa, bo nie wie, do czego ostatecznie doprowadzi, nie zastanawia się nad zwierzętami i roślinami, które powołuje do istnienia ani nie troszczy o ich los. Gdy ogląda się jej rezultaty, a więc rośliny i zwierzęta, trudno oprzeć się wrażeniu, że ktoś to wszystko sprytnie wymyślił. Jednak takie założenie byłoby błędne. Teoria Darwina dostarcza znacznie prostsze i bardziej eleganckie wyjaśnienie. Tłumaczy też, dlaczego życie rozwinęło się w tylu rozmaitych postaciach, gatunkach dostosowanych do otoczenia, w którym żyją.

Darwin nie śpieszył się z publikacją wyników swych badań. Zdawał sobie sprawę z kontrowersyjności swych poglądów, dlatego ubierał je w słowa z najwyższą starannością. W 1858 roku dzieło Darwina wciąż jeszcze nie doczekało się publikacji. W tym czasie badacz otrzymał list. Napisał do niego inny przyrodnik, Alfred Russel Wallace (1823–1913), który przedstawił własną, niezwykle podobną teorię ewolucji. Traf ten skłonił Darwina do tego, by wreszcie przedstawić własną koncepcję opinii publicznej. W pierwszej kolejności zaprezentował ją przed londyńskim Towarzystwem Linneuszowskim (Linnean Society), a w 1859 roku wydał książkę *O powstawaniu gatunków*. Darwin poświęcił większą część życia opracowaniu teorii ewolucji, nie chciał więc, by w ostatniej chwili ubiegł go Wallace. Za sprawą swego dzieła z dnia na dzień zyskał sławę niemal na całym świecie.

Część czytelników pozostała jednak sceptyczna wobec Darwinowskich rewelacji. Wśród nich znalazł się między innymi Robert FitzRoy, kapitan *Beagle*, naukowiec i wynalazca systemu przewidywania pogody, który jako pobożny chrześcijanin wierzył święcie w przedstawioną w Biblii historię stworzenia. Przeżył wstrząs, uświadomiwszy sobie, że sam przyczynił się do zachwiania wiary w ów model, i stwierdził, że wolałby nigdy nie przyjąć Darwina na pokład swego statku. Jeszcze i dziś istnieją tzw. kreacjoniści, wierzący, że w Biblii można znaleźć wierny i zgodny z prawdą opis powstania życia na Ziemi.

Zdecydowana większość naukowców nie ma jednak wątpliwości, że teoria Darwina stanowi objaśnienie fundamentalnego procesu ewolucji. Po części wynika to również z faktu, że od czasów Darwina dokonano wielu nowych odkryć, które potwierdzają zarówno wyjściową teorię ewolucji, jak i jej późniejsze wersje. Dzięki rozwojowi genetyki poznaliśmy na przykład bardzo dokładnie mechanizm dziedziczenia. Zdajemy sobie sprawę z istnienia genów i chromosomów, a także procesów chemicznych w organizmie, potrzebnych do tego, by przekazywać dalej określone cechy. Dzięki rozwojowi metod badawczych również szczątki kopalne dostarczają nam dziś dowodów znacznie bardziej przemawiających za teorią ewolucji niż w czasach Darwina. Z tych wszystkich względów wypada stwierdzić, że teoria ta, zwana też teorią doboru naturalnego, jest czymś więcej niż tylko hipotezą: to hipoteza potwierdzona naprawdę licznymi i mocnymi dowodami wywodzącymi się z wielu dziedzin nauki.

Darwinizm chyba już na zawsze pogrzebał koncepcję „inteligentnego projektu”. Przede wszystkim wstrząsnął też wiarą u wielu ludzi. Sam Darwin z całą pewnością nie był przesadnie pobożny, dlatego też nie dotknął go kryzys religijny. W liście do jednego ze swych uczonych kolegów pisał,

że po prostu nie jesteśmy w stanie odpowiedzieć na pytania dotyczące Boga: „Kwestia ta przekracza możliwości ludzkiego umysłu”, pisał Darwin. „To tak, jakby pies miał spekulować na temat rozważań Newtona”.

Był jednak myśliciel, który poważył się snuć domysły na temat wiary i w odróżnieniu do Darwina uczynił tę kwestię centralnym punktem swoich dzieł. Nazywał się Søren Kierkegaard.

ROZDZIAŁ 26

Ofiara życia

Søren Kierkegaard

Abraham otrzymał od Boga straszliwy rozkaz: miał złożyć w ofierze swego jedynego syna, Izaaka. Abraham przeżywa potworne katusze. Kocha syna, ale jest pobożnym człowiekiem i wie, że musi być posłuszny Bogu. Z historii tej, opowiedzianej w biblijnej Księdze Rodzaju, dowiadujemy się dalej, jak Abraham prowadzi syna na górę Moria, przywiązuje do kamiennego ołtarza i pochyla się nad nim z nożem, by złożyć jego życie w ofierze, tak jak przykazał Bóg. Jednak w ostatniej chwili Bóg wysyła anioła, który powstrzymuje Abrahama przed morderstwem. W zamian Abraham składa w ofierze barana, który zaplątał się w zaroślach. Bóg nagrodził jego lojalność, zachowując przy życiu Izaaka.

Historia ta niesie ze sobą morał, który najczęściej rozumiany jest następująco: „Bądź pobożny, przestrzegaj boskich nakazów, a wszystko obróci się na dobre”. Najważniejsze, to nie wątpić w słowo Boże. Ale dla duńskiego filo-

zofa Sørena Kierkegaarda (1813–1855) sprawa nie była bynajmniej taka prosta. W dziele *Bojaźń i drżenie* (1843) próbował wyobrazić sobie, co zaprzątało myśli Abrahama podczas trzydniowej podróży na górę, na której miał zabić swego syna Izaaka.

Kierkegaard był raczej dziwacznym człowiekiem i wyróżniał się na tle innych mieszkańców swojej rodzinnej Kopenhagi. Za dnia często można było zobaczyć, jak ów niewysoki, wątły mężczyzna, przechadza się po mieście, zatopiony w rozmowie ze swym towarzyszem. Sam Kierkegaard lubił widzieć w sobie duńskiego Sokratesa. Pisywał najchętniej wieczorami – na stojąco, przy drewnianym pulpicie, otoczony płonącymi świecami. Jedno z jego dziwactw przejawiało się w tym, że pojawiał się w antrakcie w teatralnym foyer, tak by wszyscy myśleli, że wychodzi wieczorami i świetnie się bawi. W rzeczywistości szybko wracał do domu i oddawał się pisaniu. To ono pochłaniało go całkowicie.

Jeszcze bardziej skomplikowane było jego życie uczuciowe. Kierkegaard zakochał się w pewnej młodej kobiecie, Reginie Olsen, i zaproponował jej małżeństwo. Oświadczyny zostały przyjęte. Po namyśle narzeczony doszedł jednak do wniosku, że jest typem zbyt melancholijnym i religijnym jak na związek małżeński. Może nie bez przyczyny nazywał się „Kierkegaard”, co po duńsku oznacza „cmentarz”. Napisał więc do Reginy, że nie może się z nią ożenić i zwrócił jej pierścionek zaręczynowy. Decyzja ta była dla niego źródłem wielkich cierpień, spędził więc wiele bezsennych nocy, płacząc rzewnymi łzami. Zdruzgotana Regina błagała, by do niej wrócił, jednak Kierkegaard odrzucił jej prośby. To nie przypadek, że od tego momentu w większości jego pism pojawia się pytanie, jak należy kierować własnym życiem i jak trudno stwierdzić, czy podjęło się właściwą decyzję.

Kwestii podejmowania decyzji, co widać już w tytule, poświęcone jest również jego najsłynniejsze dzieło *Albo-albo* (1843). Książka ta każe czytelnikowi wybierać pomiędzy życiem pełnym przyjemności i pogoni za pięknem a takim, które opiera się na konwencjonalnych zasadach moralnych – jest to więc wybór pomiędzy estetyką a etyką. W swych pismach Kierkegaard nieustannie powraca też do innego zagadnienia, a mianowicie wiary w Boga. Punktem centralnym jest tu historia Abrahama. Dla Kierkegaarda wiara w Boga nie jest bynajmniej wyborem łatwym. To rodzaj skoku w nieznane, decyzja podjęta w zawierzeniu, która może doprowadzić nawet do konfliktu z konwencjonalnymi wyobrażeniami o tym, jak należy postępować.

Gdyby Abraham posunął się dalej i zamordował własnego syna, popełniłby czyn moralnie naganny. Ojciec ma moralny obowiązek troszczyć się o dobro dziecka, z pewnością zaś nie jest jego rolą przywiązywanie syna do ołtarza i podrzynanie mu gardła. Bóg zażądał od Abrahama, by podeptał moralność i opowiedział się za wiarą. W Biblii Abraham przedstawiony jest jako figura godna podziwu, bo nie zważając na zwykłe poczucie dobra i zła, był gotów poświęcić Izaaka. Czy jednak w ten sposób nie popełniłby straszliwego błędu? A co, jeśli nakaz nie pochodził wcale od Boga? A może była to halucynacja, może Abraham był obłąkany i słyszał głosy? Skąd mógł czerpać pewność? Gdyby z góry wiedział, że Bóg postanowi cofnąć swój rozkaz, sprawa byłaby prosta. Jednak sięgając po nóż, by przelać krew syna, Abraham naprawdę wierzył, że za moment go zamorduje. Tak opisana została ta scena w Biblii i dokładnie o to chodzi. Jego wiara jest tak imponująca, *właśnie dlatego*, że ufa Bogu bardziej niż nakazom konwencjonalnej moralności. Gdyby było inaczej, nie byłaby to przecież żadna wiara. Wiara z definicji kryje w sobie element ryzyka. Jest czymś

irracjonalnym, pozarozumowym, właśnie dlatego, że nie na rozumie się opiera.

Kierkegaard sądził, że powszechnie przyjęte zasady moralne, jak na przykład ojcowska powinność, by zawsze chronić własnego syna, niekoniecznie stanowią wartość najwyższą. Obowiązek posłuszeństwa wobec Boga stoi ponad obowiązkiem bycia dobrym ojcem, ponad wszelkimi innymi powinnościami. Z ludzkiego punktu widzenia Abraham może wydawać się nieczuły, ba, wręcz niemoralny, skoro w ogóle wziął w rachubę poświęcenie życia syna. Ale boski rozkaz to coś w rodzaju asa atutowego, karta, która pozwala wygrać, niezależnie od tego, czego Bóg żąda. Nie istnieje wyższa karta, a tym samym przyjęte normy obyczajowe, ludzkie poczucie moralności przestają być istotne. Jednocześnie jednak człowiek, który na rzecz wiary decyduje się podeptać zasady etyczne i moralne, podejmuje bardzo trudną i bolesną decyzję. Stawia wszystko na jedną kartę, nie wiedząc, co się stanie, czy coś mu to da. Nigdy nie ma też całkowitej pewności, czy otrzymany przekaz rzeczywiście pochodzi od Boga. Ludzie, którzy decydują się na taką drogę, są zupełnie sami.

Kierkegaard był chrześcijaninem, jednak nie znosił Duńskiego Kościoła Narodowego i nie mógł ścierpieć zachowania zadufanych w sobie chrześcijan w swoim otoczeniu. Jego zdaniem religia to wybór rozdzierający serce, a nie pretekst do tego, by pośpiewać sobie psalmy co niedziela. Zdaniem Kierkegaarda Duński Kościół Narodowy całkowicie wypaczył istotę chrześcijaństwa i w gruncie rzeczy nie był już chrześcijański. Jak łatwo się domyślić, takie poglądy nie przysporzyły mu sympatii. Dokładnie tak jak Sokrates, Kierkegaard irytował ludzi w swoim otoczeniu, krytykując ich i wykpiwając.

Do tej pory skupiałem się przede wszystkim na przedstawieniu poglądów Kierkegaarda. Nie był to przypadek. Prezentacja jego dzieł, wyjaśnienie w kilku słowach, o co w nich chodzi, nie jest bynajmniej zadaniem łatwym. Kierkegaard należy do pisarzy, którzy zmuszają czytelników, by sami przemyśleli kwestie, o których mowa w jego książkach. Rzadko podpisywał się własnym nazwiskiem, publikował pod rozmaitymi pseudonimami. Dzieło *Bojaźń i drżenie* napisał na przykład jako Johannes de Silentio (Jan z Ciszy) i nie była to tylko zwykła zabawa w chowanego z czytelnikiem – wielu z nich i tak od razu mogło się domyślić, kim jest autor. Chodziło raczej o to, że fikcyjny twórca mógł prezentować poglądy, które niekoniecznie były tożsame z sądami samego Kierkegaarda. To jedna z jego sztuczek, która ma nas zachęcić do bardzo wnikliwej lektury. Patrzymy na świat oczyma fikcyjnej postaci, co zmusza nas do wyrobienia sobie własnej opinii. W tym sensie lektura dzieł Kierkegaarda przypomina czytanie powieści. I rzeczywiście – dla prezentacji własnych idei duński filozof nierzadko wprowadza fabułę. W *Albo-albo* niejaki Wiktor Eremita, fikcyjny redaktor książki, opisuje, jak w skrytce starego biurka odnalazł rękopis, który stanowi główną treść dzieła. Prawdopodobnie, jak informuje nas „redaktor”, ma on dwóch różnych autorów – nazwanych przez niego A i B. Pierwszy z nich to człowiek poszukujący rozrywek, którego życie skupione jest przede wszystkim na unikaniu nudy dzięki kolejnym podnietom. W formie zapisków w dzienniku A prezentuje historię uwiedzenia młodej kobiety. Fragment ten, odnoszący się w pewnym stopniu do relacji samego Kierkegaarda i Reginy, czyta się jak opowiadanie. Jednak, w odróżnieniu od Kierkegaarda, poszukiwacza przyjemności interesują wyłącznie jego własne uczucia. Druga część *Albo-albo* napisana jest rzekomo przez pewnego sędziego, zwolennika przy-

kładnego trybu życia. Styl części pierwszej odpowiada zainteresowaniom i charakterowi A: tekst składa się z krótkich fragmentów poświęconych sztuce, operze, historii uwiedzenia młodej damy. Wydaje się, jak gdyby narrator nie był w stanie przez dłuższy czas skoncentrować się na jednym temacie. Z kolei w części drugiej suchy i raczej rozwlekły styl odzwierciedla natomiast charakter sędziego i jego poglądy na życie.

Przy okazji: gdyby ktoś z czytelników chciał się użalać nad losem nieszczęsnej, porzuconej Reginy Olsen – nie ma powodu do zmartwień. Po trudnym, obfitującym we wzloty i upadki związku z Kierkegaardem Regina poślubiła pewnego urzędnika państwowego i jak się wydaje, była z nim w miarę szczęśliwa. Kierkegaard natomiast nie ożenił się nigdy, po zerwaniu zaręczyn nie miał już nawet żadnej przyjaciółki. Regina Olsen pozostała jedyną miłością jego życia, a niedoszły ostatecznie do skutku związek z nią – źródłem niemal wszystkiego, co Kierkegaard w swym niezbyt długim i pełnym rozterek życiu napisał.

Jak wielu innych filozofów Kierkegaard nie został w pełni doceniony przez mu współczesnych. Dopiero w XX wieku jego dzieła stały się znane na całym świecie. Uwielbiali go szczególnie egzystencjaliści, jak Jean-Paul Sartre. Fascynowały ich przede wszystkim Kierkegaardowskie rozważania na temat lęku przed koniecznością podjęcia decyzji, w sytuacji, gdy nie można się zdać na powszechnie obowiązujące normy moralne.

Dla Kierkegaarda najważniejsze były postawa indywidualna i doświadczenia jednostki, która musi podejmować decyzje. Dla Karola Marksa jednostka to za mało. Podobnie jak Hegel, Marks stworzył całościową wizję rozwoju historii i sił, które go napędzają. W przeciwieństwie do Kierkegaar-

da nie sądził też ani przez chwilę, by wybawienie ludzkości mogła przynieść religia.

ROZDZIAŁ 27

Proletariusze wszystkich krajów, łączcie się!

Karol Marks

W XIX wieku w północnej Anglii były tysiące przędzalni bawełny. Gęsty, czarny dym z wysokich kominów unosił się w niebo, osiadał na ulicach i pokrywał wszystko warstwą sadzy. W środku, przy przędzarkach pracowali mężczyźni, kobiety, a nawet dzieci, i to po 14 godzin na dobę, żeby maszyny nie miały przestojów. Nie byli to wprawdzie niewolnicy, ale zarabiali nędznie, a pracowali w warunkach bardzo ciężkich, często niebezpiecznych. Gdy nie byli dość ostrożni, mogli dostać się w tryby maszyn i stracić kończyny, a nawet życie. Opieka medyczna niemal nie istniała. Ale ludzie nie mieli wyboru: kto nie pracował, umierał z głodu. Praktycznie nie było możliwości zrezygnowania z pracy i znalezienia sobie innej. W takich warunkach ludzie zwykle nie żyli zbyt długo. A póki żyli, niewiele chwil mieli tylko dla siebie.

Natomiast właściciele fabryk obrastali w dobra. Zysk był wszystkim, co ich interesowało. Posiadali kapitał (pieniądze, które mogli wykorzystać do tego, by zarobić jeszcze więcej pieniędzy), a także budynki i maszyny i w mniejszym lub większym stopniu również robotników, którzy z kolei nie posiadali właściwie niczego. Jedyne, co mogli zrobić robotnicy, to wystawić na sprzedaż siebie jako siłę roboczą i w ten sposób pomóc właścicielom fabryk w zdobyciu bogactw. Dzięki swej pracy pomnażali wartość surowców nabywanych przez fabrykantów. Dostarczana do fabryki bawełna była przecież warta znacznie mniej niż wtedy, gdy ją opuszczała. Jednak z owej „wartości dodanej" korzystali niemal wyłącznie fabrykanci, którzy sprzedawali gotowe produkty. Robotnikom płacili bowiem możliwie najmniej – często tylko tyle, by zachować ich przy życiu. Na dodatek robotnicy nie mieli bynajmniej zagwarantowanego miejsca pracy. Gdy spadał popyt na wytwarzane przez nich produkty, byli po prostu zwalniani i groziła im śmierć z głodu, o ile nie znaleźli nowego miejsca zatrudnienia. W latach czterdziestych XIX wieku, gdy niemiecki filozof Karol Marks (1818–1883) tworzył swoje dzieła, tak właśnie przedstawiały się ponure realia społeczne, ukształtowane przez „rewolucję przemysłową" nie tylko w Anglii, ale i w całej Europie. Stan ten budził jego wściekłość.

Marks był zwolennikiem egalitaryzmu: sądził, że wszyscy ludzie powinni podlegać równemu traktowaniu (z franc. *égalité* – równość). Jednak w systemie kapitalistycznym ci, którzy mieli pieniądze – nierzadko wskutek dziedziczenia – stawali się coraz bogatsi. Ci zaś, którzy nie mogli zaoferować na sprzedaż nic prócz własnej pracy, byli skazani na nędzną egzystencję i padali ofiarą wyzysku. Całą historię ludzkości Marks postrzegał jako walkę pomiędzy tymi dwiema klasami: bogatymi posiadaczami kapitału (burżuazją)

a klasą robotniczą (proletariatem). Ów „stosunek klasowy” nie pozwala ludziom w pełni rozwijać swego potencjału, zaś pracę ze źródła satysfakcji zmienia w udrękę i koszmar.

Marks był człowiekiem niebywale energicznym, towarzyszyła mu też sława wichrzyciela i mąciwody. Większość swego życia spędził w biedzie. Aby uniknąć represji, przeprowadził się z Niemiec do Paryża, a następnie do Brukseli. Ostatecznie osiedlił się w Londynie. Mieszkał tam z żoną Jenny, siedmiorgiem dzieci oraz gospodynią Helene Demuth, z którą miał nieślubnego syna. Jego przyjaciel Fryderyk Engels pomógł mu znaleźć pracę dziennikarza, a nawet adoptował jego pozamałżeńskie dziecko, żeby uciąć ludzkie gadanie. W rodzinie Marksów zdecydowanie się nie przelewało, jej członkowie wciąż borykali się z brakiem pieniędzy, głodem, chorobami. Nie oszczędziły ich też tragedie – troje dzieci Marksa zmarło w bardzo młodym wieku.

W późniejszych latach Marks pracował najczęściej w słynnej czytelni londyńskiego British Museum (British Museum Reading Room). Niekiedy też jednak zostawał w ciasnym mieszkaniu w Soho i dyktował żonie swoje dzieła, bo sam miał tak nieczytelne pismo, że czasem nie był w stanie odcyfrować własnych zapisków. W tych trudnych warunkach pisał bez wytchnienia – jego książki i artykuły to łącznie ponad pięćdziesiąt grubych tomów. Idee Marksa zmieniły życie milionów ludzi, niektórych na lepsze, a wielu innych na zdecydowanie gorsze. W swoich czasach uważany był za ekscentryka, może nawet człowieka niespełna rozumu. Tylko bardzo nieliczni domyślali się, jak przełomowe okażą się jego koncepcje.

Marks utożsamiał się z robotnikami. Struktura społeczna nie dawała im najmniejszej szansy na zmianę. Nie mieli możliwości prowadzenia godnego ludzkiego życia. Fabrykanci zorientowali się bardzo szybko, że będą mogli wytwa-

rzać więcej, jeśli podzielą proces produkcji na bardzo małe odcinki. Przy taśmie każdy robotnik będzie mógł skupić się na tylko jednym, ściśle określonym zadaniu. Z punktu widzenia robotników była to jednak zmiana na jeszcze gorsze, bo taki tryb produkcji zmuszał ich do ciągłego, śmiertelnie nużącego powtarzania tych samych czynności. Robotnicy nie uczestniczyli w procesie produkcji od początku do końca, a do tego zarabiali tak niewiele, że z trudem starczało im na jedzenie. Zamiast rozwijać własną kreatywność, byli coraz bardziej wycieńczeni, gdyż zamieniali się zaledwie w trybiki ogromnej machiny, która miała przysporzyć fabrykantom jeszcze więcej bogactw. Robotnicy przestawali być ludźmi, a stawali się żołądkami, które trzeba napychać, aby podtrzymać pracę przy taśmie i w ten sposób przynosić kapitalistom jeszcze więcej pieniędzy. Marks określał to mianem „wartości dodanej", powstającej w wyniku pracy robotników.

Cały ten system prowadził, zdaniem Marksa do „alienacji", względnie „wyobcowania" robotników. Terminu tego używał w rozmaitych kontekstach. Robotnicy zostają „wyobcowani" z tego, co czyni ich ludźmi. Wyobcowują ich także produkty, które wytwarzają. Im ciężej pracują robotnicy, im więcej produkują, tym większy zysk wypracowują dla kapitalistów. Wydaje się, jakby mściły się na nich same produkty, które wytwarzają.

Jednak nawet i dla robotników, choć ich życie jest tak nędzne i całkowicie zdeterminowane przez potrzeby ekonomiczne, istnieje iskierka nadziei. Marks był zdania, że w ostatecznym rozrachunku kapitalizm zniszczy sam siebie. Jego zdaniem przeznaczeniem proletariatu było przejąć władzę siłą, na drodze rewolucji. Po zakończeniu rozlewu krwi miała ona doprowadzić do powstania lepszego świata, w którym ludzie nie będą już wyzyskiwani, tylko rozwiną

swoje możliwości twórcze i zaczną ze sobą współpracować. Każda jednostka będzie wnosić do wspólnoty wkład „według swoich zdolności”, wspólnota zaś ze swej strony będzie zaopatrywać robotników „wedle ich potrzeb” – tak wyglądała Marksowska wizja przyszłości.

Gdy robotnicy wreszcie przejmą kontrolę nad fabrykami, zadbają o to, by każdy dostawał to, czego mu trzeba i tyle, ile mu trzeba. Nikt nie będzie głodny, bezdomny ani obdarty. Formą organizacji społecznej, która zapanuje w przyszłości, będzie „komunizm”, opierający się na podziale owoców wspólnej pracy (od łac. *communis* – wspólny).

Zdaniem Marksa, jego badania jasno dowodziły, że rozwój w tym kierunku jest nieunikniony, jako wbudowany w samą strukturę dziejów. Dobrze byłoby jednak postarać się nieco przyspieszyć bieg wydarzeń. W *Manifeście komunistycznym*, napisanym w 1848 roku wspólnie z Engelsem, Marks wzywał robotników wszystkich krajów do zjednoczenia się i obalenia kapitalizmu. Nawiązując do pierwszych wersów *Umowy społecznej* J.J. Rousseau (patrz rozdział 18) autorzy stwierdzali, że robotnicy nie mają do stracenia „nic prócz kajdan”.

Na Marksowską wizję historii wielki wpływ wywarły poglądy Hegla (patrz rozdział 22). Jak już wiemy, Hegel twierdził, iż historia ludzkości rozwija się według jednego, określonego wzorca i że stopniowo dążymy do świata, który w jakiś sposób uzyska samoświadomość. Marks przejął od Hegla koncepcję, że postęp jest nieunikniony i że historia rozwija się według konkretnego wzoru, a nie jest tylko barwną mozaiką poszczególnych wydarzeń, następujących kolejno po sobie. Jego zdaniem jednak motorem postępu były fundamentalne siły ekonomiczne.

Marks i Engels mieli nadzieję, że walka klasowa doprowadzi ostatecznie do powstania społeczeństwa bezklasowego,

świata, w którym nikt nie będzie już posiadał ziemi, gdzie bogactwo nie będzie po prostu przekazywane w spadku kolejnym pokoleniom, oświata będzie dostępna za darmo, a publiczne fabryki zaopatrzą każdego w konieczne produkty. W owym społeczeństwie przyszłości nie będą też potrzebne religia ani moralność. Słynne zdanie Marksa na temat religii mówi, że jest to „opium ludu". Zdaniem niemieckiego filozofa, religia tak jak narkotyk otumania i usypia ludzi, dzięki czemu nie zdają sobie sprawy, jak nędzny jest w istocie ich los. W nowym, porewolucyjnym świecie ludzie wreszcie odzyskają swoje człowieczeństwo. Ich praca nabierze sensu, będą współpracować w taki sposób, że każdy na tym zyska. Drogą do uzyskania tego wszystkiego jest rewolucja – a zatem przemoc, bo trudno przypuścić, że bogacze zechcą oddać swój majątek bez walki.

Marks był zdania, że filozofowie poprzednich epok tylko opisywali świat, podczas gdy on pragnie go zmienić. Sąd ten nie oddaje sprawiedliwości wielu myślicielom, którzy na długo przed Marksem postulowali szereg politycznych i społecznych reform. Nie da się jednak ukryć, że to właśnie jego idee wyjątkowo silnie wpłynęły na losy świata. Okazały się wręcz zaraźliwe, w 1917 roku doprowadziły do wybuchu rewolucji w Rosji i w innych krajach. Zarówno Związek Radziecki, olbrzymie państwo, powstałe wskutek rewolucji na terenach dawnej Rosji i niektórych jej sąsiadów, jak i większość innych krajów komunistycznych, wprowadziły komunizm, w wersji opisanej przez Marksa i Engelsa, jako oficjalną formę rządów. Niestety, w praktyce system nie działał najlepiej – okazał się niewydajny, represyjny i podatny na korupcję. Upaństwowienie procesu produkcji było zadaniem znacznie trudniejszym, niż sądzono. Zwolennicy marksizmu twierdzą, że nie ma w tym winy Marksa – część z nich do dziś uważa, że Marks zasadniczo miał rację, szko-

da tylko, że ci, którzy kierowali państwami komunistycznymi nie kierowali się prawdziwymi zasadami komunizmu. Inni oponenci twierdzą natomiast, że w naturze człowieka leży dążenie do rywalizacji i konkurencji. Ich zdaniem nie ma możliwości, by wszyscy zgodnie współpracowali w obrębie państwa komunistycznego, bo po prostu ludzie nie funkcjonują w taki sposób.

Gdy w 1883 roku Marks umierał na gruźlicę, wciąż jeszcze trudno było przewidzieć, jak wielki wpływ wywrze na późniejszą historię ludzkości. Wydawało się raczej, że jego idee spoczną wraz z nim na londyńskim cmentarzu Highgate. W mowie pogrzebowej Engels stwierdził wprawdzie, że „imię jego żyć będzie poprzez stulecia i poprzez stulecia trwać będzie jego dzieło", wówczas jednak wyglądało to raczej na pobożne życzenia.

Marks interesował się przede wszystkim stosunkami gospodarczymi, które jego zdaniem całkowicie determinowały to, kim jesteśmy i kim możemy się stać. O „wartości w gotówce" pisał też William James, zwolennik filozoficznego pragmatyzmu – miał jednak na myśli zupełnie co innego. Dla Jamesa decydująca była użytkowa wartość danej koncepcji, a więc wynikające z niej praktyczne konsekwencje.

ROZDZIAŁ 28

No ale co z tego?

C.S. Peirce i William James

Wiewiórka czepia się pazurkami pnia grubego drzewa. Po drugiej stronie drzewa czai się myśliwy, również wtulony w pień. Za każdym razem, gdy myśliwy przesuwa się w lewo, wiewiórka również wykonuje ruch w lewą stronę, wciąż przyczepiona do pnia. Myśliwy nie ustaje w wysiłkach złapania wiewiórki, zwierzątku jednak udaje się pozostać przez cały czas po drugiej stronie pnia. Podchody te trwają godzinami, a myśliwy ani razu nie znajduje się tuż obok wiewiórki. Czy mielibyśmy rację, twierdząc, że myśliwy *okrąża* wiewiórkę? Zastanówmy się nad tym przez chwilę. Czy myśliwy rzeczywiście *obchodzi wokół* swoją niedoszłą zdobycz?

Zapewne większość z nas odpowie na to pytanie: „A kogo to interesuje?”. Tymczasem amerykański filozof i psycholog

William James (1842–1910), gdy pewnego razu udał się w góry w towarzystwie przyjaciół, był świadkiem gorącej kłótni, jaka wybuchła między nimi w schronisku w związku z powyższą historyjką. Przyjaciele nie mogli w żaden sposób ustalić, czy myśliwy okrąża wiewiórkę, czy też nie. Nasza obojętna reakcja z pewnością spotkałaby się ze zrozumieniem samego Jamesa, jednak jego przyjaciele potraktowali tę kwestię bardzo poważnie. Nie mogąc dojść do porozumienia, zwrócili się w końcu do niego z prośbą o pomoc. Odpowiedź Jamesa stanowi modelowy przykład filozoficznego pragmatyzmu.

A oto i ona: jeśli przez słowo „okrążyć” rozumiemy, że mężczyzna znajduje się najpierw na północ od wiewiórki, później na wschód, południe i wreszcie na zachód od niej, a jest to jedno ze znaczeń tego słowa, to trzeba uznać, że owszem, myśliwy okrąża zwierzątko. Z tego punktu widzenia obchodzi on ją bowiem dookoła. Jeśli natomiast, mówiąc o okrążaniu, mamy na myśli to, że myśliwy znajduje się najpierw *przed* wiewiórką, później *na prawo* od niej, później *z tyłu* i wreszcie *po lewej stronie* zwierzęcia, to odpowiedź brzmi: nie, myśliwy bynajmniej nie okrąża wiewiórki. Ponieważ zwierzę jest przez cały czas zwrócone pyszczkiem w stronę człowieka (dzieli ich ciągle gruby pień), to nie można stwierdzić, że myśliwy okrążył wiewiórkę w drugim sensie tego słowa.

Przykład ten ma pokazać, że pragmatyzm zajmuje się praktycznymi konsekwencjami naszych rozważań, ich „wartością w gotówce”. Jeśli pominiemy kwestię konsekwencji, jest właściwie wszystko jedno, na którą z odpowiedzi się zdecydujemy. Na początku zawsze należy więc zadać sobie pytanie: dlaczego mamy w ogóle zastanawiać się nad taką czy inną kwestią? W związku z czym mamy ją rozpatrywać, w jakim kontekście? Historia z wiewiórką pokazuje, że nie

istnieją jednoznaczne odpowiedzi nawet na proste pytania, o ile wcześniej nie wyjaśnimy, jak rozumiemy słowo „okrążać”, gdyż słowo to ma zupełnie różne znaczenia w różnych kontekstach. Jeśli nie ma praktycznej różnicy, to w tym przypadku nie ma też „prawdy”. Prawda nie istnieje niezależnie od nas. Nie jest tak, że znajduje się gdzieś w pobliżu i czeka tylko, by ją odkryć. Dla Jamesa prawda była po prostu tym, co działa, co ma pozytywny wpływ na nasze życie.

Pragmatyzm to kierunek filozoficzny, który zdobył sobie wielką popularność w XIX wieku w Ameryce. Zapoczątkował go amerykański filozof i uczony Charles S. Peirce (czyt. ‘purs’), który pragnął uprawiać filozofię w sposób bardziej naukowy niż robiono to do tej pory. Peirce (1839–1914) był zdania, że prawdziwości danego sądu można dowieść dopiero wtedy, gdy potwierdzą go obserwacje i eksperymenty. Gdy mówimy: „Szkło jest kruche”, oznacza to, że rozpryśnie się, jeśli uderzymy je młotkiem. To właśnie pozwala uznać wypowiedź „szkło jest kruche” za prawdziwą. Nie istnieje żadna niewidzialna właściwość „kruchości”, którą ma szkło niezależnie od tego, co się z nim stanie, gdy je uderzymy. A zatem to za sprawą wspomnianej praktycznej konsekwencji twierdzenie „szkło jest kruche” jest prawdziwe. Inne twierdzenie: „szkło jest przezroczyste” jest również prawdziwe dlatego, że możemy poprzez nie spojrzeć, a nie dlatego, że szkło ma tajemniczą cechę „przezroczystości”. Peirce’a mierziły abstrakcyjne teorie, które nie miały żadnych praktycznych skutków w rzeczywistości. Uważał je za nonsensowne. Gdybyśmy wszyscy mogli prowadzić badania i eksperymenty, a w idealnym przypadku czynilibyśmy to z ochotą, wówczas zdaniem Peirce’a dotarlibyśmy do prawdy. Stanowisko to bardzo przypomina logiczny pozytywizm A.J. Ayera, do którego jeszcze wrócimy.

Pisma Peirce’a – w odróżnieniu od dzieł Williama Jamesa – nie były za jego czasów specjalnie znane. James świetnie pisał – równie dobrze lub nawet lepiej niż jego bardziej znany brat Henry James, autor powieści i opowiadań. William James wiele dyskutował z Peirce’em na temat pragmatyzmu w czasach, gdy obaj wykładali na Uniwersytecie Harvarda, a następnie rozwinął własną wersję tego kierunku, którą prezentował w esejach i odczytach. Jego zdaniem, pragmatyzm sprowadzał się do następującej kwestii: jeśli coś jest prawdziwe, to się sprawdza. Trzeba tu jednak przyznać, że miał pewne wątpliwości co do znaczenia frazy „sprawdzać się”. Oprócz tego James należał do pionierów psychologii w USA, interesowały go jednak nie tylko sprawy naukowe, ale też problem dobra i zła, a także religii. Tego ostatniego tematu dotyczy zresztą jego najbardziej kontrowersyjne dzieło.

Zaprezentowane powyżej rozumienie pojęcia prawdy bardzo różni się od tradycyjnego. Zdaniem Jamesa prawda oznacza zgodność ze stanem faktycznym. Dana wypowiedź jest więc prawdziwa, jeżeli dokładnie opisuje świat. Sformułowanie „Na dywanie siedzi kot” odpowiada prawdzie, jeżeli kot rzeczywiście siedzi na dywanie, w przeciwnym razie – gdy na przykład ugania się w ogrodzie za myszami – jest fałszywe. Zgodnie z Jamesowską pragmatyczną teorią prawdy, zdanie „Na dywanie siedzi kot” jest prawdziwe za sprawą naszej wiary w wynikające z tego praktyczne konsekwencje. Dla nas ono się sprawdza. Skoro bowiem wierzymy, że „na dywanie siedzi kot”, to w rezultacie wstrzymamy się przed wypuszczeniem na tenże dywan chomika, z którym chcemy się pobawić, przynajmniej do czasu, aż kot przeniesie się gdzie indziej.

Gdy rozpatrujemy przykład w stylu „Na dywanie siedzi kot”, skutki pragmatycznej teorii prawdy nie wydają się

szczególnie kontrowersyjne ani doniosłe. Spróbujmy jednak przeanalizować inne zdanie – „Bóg istnieje”. Co mógłby na ten temat powiedzieć William James?

A zatem: czy to prawda, że Bóg istnieje? Jak sądzisz? Jeśli zadasz sobie trud odpowiedzenia na to pytanie, zanim przystąpisz do dalszej lektury, przypuszczalnie wybierzesz jedną z następujących możliwości: „Tak, to prawda, Bóg istnieje”. Albo: „Nie, to nieprawda, że Bóg istnieje”. I wreszcie: „Nie wiem”.

Te trzy postawy mają swoje nazwy: teizm, ateizm i agnostycyzm. Ci, którzy mówią: „Tak, to prawda, Bóg istnieje”, sądzą zwykle, że gdzieś istnieje jakaś najwyższa istota i że wypowiedź „Bóg istnieje” jest prawdą, nawet gdyby na ziemi nie było ani jednego człowieka, nawet gdyby nigdy nie było ludzi. „Bóg istnieje” i „Bóg nie istnieje” to twierdzenia, które nie są ani prawdziwe, ani fałszywe. Ale to nie nasze zdanie na ten temat przesądza o ich prawdziwości bądź fałszu. Są one prawdziwe lub fałszywe, niezależnie od tego, co na ten temat myślimy. Możemy mieć tylko nadzieję, że się nie mylimy w naszych sądach.

James natomiast rozpatrywał zdanie „Bóg istnieje” zupełnie inaczej. Sądził, że wypowiedź ta jest prawdziwa. A jest prawdziwa dlatego, że jego zdaniem mamy pożytek z wiary w Boga. Doszedłszy do tego wniosku, James skupił się na zaletach wiary w istnienie Boga. Temat ten był dla niego bardzo istotny, napisał więc książkę zatytułowaną *Odmiany doświadczenia religijnego: studium ludzkiej natury* (1902), w której roztrząsał różnorodność skutków, jakie może pociągać za sobą wiara. Dla Jamesa uznanie, że stwierdzenie „Bóg istnieje” jest prawdziwe, nie oznacza nic ponad to, że wierzącym wiara przynosi jakąś korzyść. To dość zaskakujący punkt widzenia i przypomina nieco słynny zakład Pascala (patrz rozdział 12), zgodnie z którym wiara w Boga miałaby

przynieść korzyść agnostykom. Pascal sądził jednakże, że zdanie „Bóg istnieje” czyni prawdziwym rzeczywiste istnienie Boga, nie zaś odczucia ludzi, którzy czują się lepiej, wierząc w niego, bądź stają się lepsi pod wpływem tej wiary. Dla Pascala „zakład” stanowił jedynie sposób na nakłonienie agnostyków do wiary w to, co on, Pascal, uważał za prawdziwe. Tymczasem zdaniem Jamesa wypowiedź „Bóg istnieje” zyskuje swą prawdziwość dzięki temu, że wiara w Boga „sprawdza się dostatecznie dobrze”.

Spróbujmy zatem przeprowadzić mały test i zastanówmy się przez chwilę nad zdaniem „Święty Mikołaj istnieje”. Czy to prawda? Czy rzeczywiście co roku w wigilijny wieczór postawny białobrody staruszek przelatuje nad światem w swoich saniach? Tym, którzy wierzą, że tak rzeczywiście jest, radzę zrezygnować z dalszej lektury. Przypuszczam jednak, że większość z nas nie wierzy w istnienie Świętego Mikołaja, nawet jeśli uważa, że byłoby to bardzo przyjemne. Angielski filozof Bertrand Russell podkpiwał sobie z Jamesowskiej pragmatycznej teorii prawdy. Twierdził, że zgodnie z nią, James musiał wierzyć, że zdanie „Święty Mikołaj istnieje” jest prawdziwe. A oto, jak uzasadniał swój pogląd: dla Jamesa o prawdziwości danego sądu przesądzają wyłącznie jego konsekwencje dla tych, którzy uznają go za prawdziwy. A przecież dla większości dzieci wiara w Świętego Mikołaja jest super.

To ona sprawia, że odbierają święta jako wyjątkowe wydarzenie. To dzięki niej zachowują się grzecznie, to za jej sprawą z utęsknieniem wyczekują na Boże Narodzenie. Dla nich „Święty Mikołaj” *się sprawdza*. A zatem, skoro wiara w świętego w jakimś sensie się sprawdza, to tym samym, zgodnie z teorią Jamesa, powyższa wypowiedź jest prawdziwa. Problem polega na tym, że istnieje różnica pomiędzy tym, co „byłoby super”, gdyby było prawdziwe, a tym, co

rzeczywiście *jest* prawdziwe. James mógłby odpowiedzieć na to, że wiara w Świętego Mikołaja sprawdza się u dzieci, a nie u wszystkich ludzi. Gdyby rodzice wierzyli, że to Mikołaj będzie rozdawał prezenty pod choinką, nie wybraliby się wcześniej do sklepu, żeby je kupić. W ten sposób najpóźniej w Wigilię dzieci zorientowałyby się, że z tą wiarą w Świętego Mikołaja coś się jednak nie sprawdza. Ale czy z tego wynika, że dla małych dzieci jest prawdą, że Święty Mikołaj istnieje, a dla większości dorosłych nie? Czy w takiej sytuacji „prawda" nie byłaby czymś absolutnie subiektywnym, zależnym jedynie od tego, *jak* postrzegamy rozmaite kwestie, a nie od tego, *czym* one są?

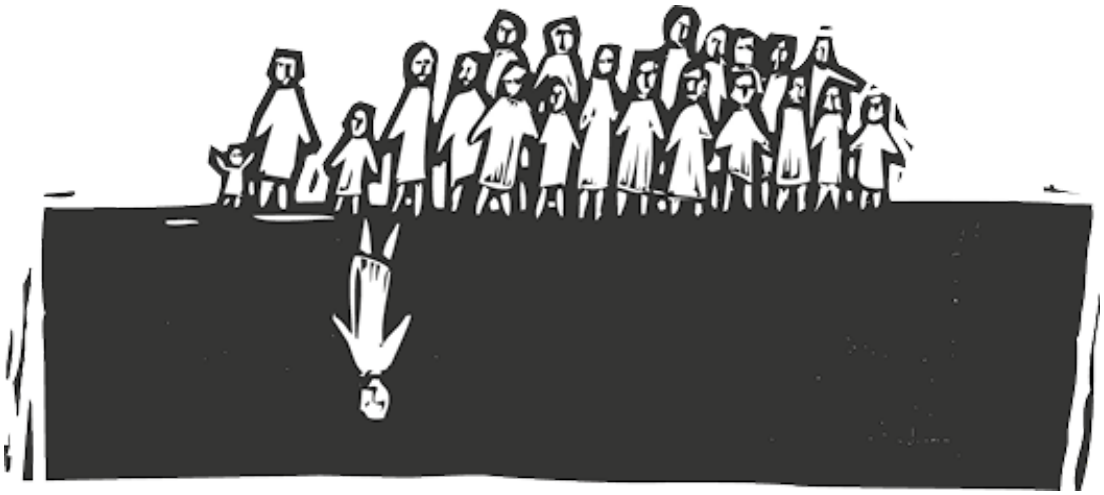
I jeszcze jeden przykład: skąd mogę wiedzieć, że inni ludzie w ogóle mają jakieś umysły? Z doświadczenia wiem o sobie, że jestem czującą istotą, mającą pewien wgląd w głąb siebie. Mam własne myśli, plany, zamiary itp. Nie jestem jak zombie. Ale skąd mogę wiedzieć, że inni ludzie czują i myślą tak jak robię to ja? A może wcale tak nie jest. Może to właśnie wszystko zombie, które działają automatycznie, nie posiłkując się umysłem? W nauce zagadnienie to było żywo dyskutowane przez filozofów jako tzw. problem filozoficznego zombie. Wbrew pozorom, wcale nie tak łatwo znaleźć odpowiedź na tak postawione pytanie. James odpowiadał, że owszem, można przyjąć, że inni ludzie mają umysły, bo gdyby było inaczej, nie moglibyśmy zaspokoić naszego pragnienia, by inni nas podziwiali i doceniali. Trochę to naciągany argument. Sprawia, że Jamesowski pragmatyzm w ogóle zaczyna robić wrażenie myślenia życzeniowego, a więc przyjmowania za prawdziwe tego, w co chcemy wierzyć, bez zwracania najmniejszej uwagi na to, czy to rzeczywiście prawda, czy nie. Z faktu, że miło by nam było wierzyć, że ktoś, kto nas chwali i docenia, jest rzeczywiście świadomym człowiekiem, nie zaś zombie czy robotem, nie

wynika jeszcze, że to naprawdę człowiek obdarzony umysłem. Równie dobrze przecież mógłby to robić, nie mając go.

W XX wieku inny amerykański filozof, Richard Rorty (1931– 2007) kontynuował ten nurt myślenia pragmatycznego. Podobnie jak James widział on w słowach narzędzia, za sprawą których działamy, w mniejszym zaś stopniu symbole, które w ten czy inny sposób odzwierciedlają istniejący świat. Słowa pozwalają nam osiągać porozumienie ze światem, ale nie zrozumieć jego istotę, „skopiować" go. Twierdził, że „prawda jest tym, na co pozwolą ci twoi współcześni", co miało oznaczać, że stanowi ona zawsze rodzaj społecznego kompromisu. Utrzymywał też, że w żadnej epoce historycznej ludziom nie udało się bardziej zbliżyć do prawdy niż w innych. Zdaniem Rorty'ego opisywanie świata przypomina działanie krytyków literackich, omawiających sztukę Szekspira: nie istnieje „jedyna słuszna" interpretacja, z którą wszyscy się zgodzą. Inni ludzie w innych czasach inaczej zinterpretują ten sam tekst. Rorty odrzucał więc pogląd, że dane zdanie może być prawdziwe zawsze, w dowolnej epoce. A przynajmniej w taki sposób ja interpretuję jego dzieła. Sam Rorty uznałby zapewne, że nie ma „jedynie słusznej" interpretacji jego prac, tak samo jak nie istnieje „jedynie słuszna" odpowiedź na pytanie, czy myśliwy okrąża wiewiórkę czy nie.

A czy istnieje słuszna interpretacja dzieł Friedricha Nietzschego? Oto jest pytanie.

ROZDZIAŁ 29



Śmierć Boga

Friedrich Nietzsche

„Bóg umarł, Bóg nie żyje”– to najsłynniejsze słowa niemieckiego filozofa Friedricha Nietzschego (1844–1900). Ale jak mógłby umrzeć Bóg? Bóg ma być przecież nieśmiertelny. Nieśmiertelne istoty nie umierają. Żyją wiecznie. O to właśnie chodzi. Dlatego sformułowanie „śmierć Boga” brzmi tak dziwacznie: dokładnie tak miało brzmieć. Nietzsche świadomie igrał z ideą nieśmiertelnego Boga. Nie twierdził, że Bóg żył w jakimś czasie, a potem zmarł. Chodziło mu raczej o to, że wiara w Boga przestała być racjonalna. W swojej książce *Wiedza radosna* (1882) włożył te słowa w usta postaci, która z latarnią w ręku szuka Boga wszędzie, ale nie może go znaleźć. Mieszkańcy miasteczka biorą ją za szaleńca.

Nietzsche był niezwykłym człowiekiem. Mianowany w wieku 24 lat na profesora filologii klasycznej uniwersytetu w Bazylei, zdawał się mieć przed sobą wyjątkową karierę

akademicką. Ale ten ekscentryczny i oryginalny myśliciel nie pasował do tego środowiska i nie potrafił się do niego dostosować. Wydawać by się mogło, że sprawia mu przyjemność utrudnianie sobie życia. W 1879 roku porzucił uniwersytet, po części ze względu na kiepski stan zdrowia, i podróżował po Włoszech, Francji i Szwajcarii. Pisał wtedy książki, których w owym czasie niemal nikt nie czytał, ale które stały się później słynne jako dzieła filozoficzne i literackie. Jego zdrowie psychiczne pogorszyło się około 1889 roku do tego stopnia, że większość późniejszego życia spędził w odosobnieniu.

W całkowitym kontraście do Kanta, który swoje idee przedstawiał w sposób uporządkowany i systematyczny, Nietzsche atakuje cię ze wszystkich stron. Większość jego pism składa się z krótkich, fragmentarycznych rozdziałów i zwięzłych, jednozdaniowych komentarzy, niektórych ironicznych, innych poważnych, wielu aroganckich i prowokujących. Czasem możesz odnieść wrażenie, że Nietzsche krzyczy na ciebie, czasem, że przekazuje ci szeptem jakąś bardzo ważną informację. Często chce wciągnąć czytelnika do spisku, jak gdyby mówił: „ty i ja wiemy, jak się rzeczy mają, ale ci głupcy, tam, wciąż żyją złudzeniami”. Jeden temat wciąż powraca w jego dziełach: to przyszłość moralności.

Jeśli Bóg umarł, to co będzie dalej? To właśnie pytanie zadawał sobie Nietzsche. Jego odpowiedź brzmiała, że nie mamy już podstaw moralności. Nasze idee dobra i zła mają sens w świecie, gdzie jest Bóg. Nie mają zaś w świecie bez Boga. Usuwając Boga, tracisz wytyczne, jak masz żyć i co rzeczywiście ma znaczenie. To groźnie brzmiące przesłanie i nie wszyscy współcześni Nietzschego chcieli je usłyszeć. On sam określał się mianem immoralisty, nie kogoś, kto z wyrachowaniem czyni zło, ale kogoś, kto uważa, że po-

trzebujemy wznieść się ponad moralność. Ujmując to w słowa z jednej z jego książek: znaleźć się „poza dobrem i złem”.

Dla Nietzschego śmierć Boga otworzyła przed ludzkością nowe drogi: przerażające, ale i pełne radości. Minusem była na pewno utrata pewności i poczucia bezpieczeństwa, nie istniały już prawa, którymi ludzie mogliby się w życiu kierować. Tam, gdzie kiedyś religia ustalała znaczenie i granice moralnych działań, nieobecność Boga zniosła je i uczyniła wszystko możliwym. Plusem, przynajmniej z perspektywy Nietzschego, było to, że jednostki mogły teraz kształtować dla siebie własne systemy wartości. Poszczególni ludzie mogli ze swego życia tworzyć rodzaj dzieła sztuki, formując je wedle własnych upodobań.

Nietzsche uważał, że jeśli zaakceptujesz to, że Boga nie ma, nie możesz się dłużej trzymać kurczowo chrześcijańskiej wizji dobra i zła. Byłoby to samooszukiwaniem się. Wartości, które odziedziczyła jego kultura, takie jak współczucie, dobroć i wzgląd na innych, można było podważyć. Nietzsche uczynił to, zastanawiając się nad ich pochodzeniem.

Według niego chrześcijańska cnota pomagania słabym i bezsilnym ma zaskakujące korzenie. Być może sądzisz, że współczucie i chęć niesienia pomocy są dobre. Zapewne nauczono cię wychwalać dobroć, a pogardzać egoizmem. Nietzsche twierdził, że nasze wzorce myślenia i odczuwania mają swoją historię. Jeśli poznasz historię lub „genealogię” tego, w jaki sposób doszliśmy do naszych poglądów, trudno ci będzie uznawać je za niewzruszone na wieki wieków, jako obiektywne przepisy postępowania.

W swojej książce *Z genealogii moralności* opisał sytuację panującą w antycznej Grecji, kiedy potężni arystokratyczni bohaterowie budowali swe życie wokół idei honoru, wstydu

i bohaterstwa w bitwie, a nie dobroci, wspaniałomyślności czy poczucia winy za zło, które mogli wyrządzić. Taki był świat opisany przez greckiego pieśniarza Homera w *Odysei* i *Iliadzie*. W świecie bohaterów ci, którzy byli pozbawieni władzy, niewolnicy i słabi, z zawiścią spoglądali na potężnych. Niewolnicy próbowali znaleźć ujście dla swojej zawiści i resentymentu w stosunku do możnych. Z tych negatywnych uczuć stworzyli nowy zbiór wartości, swoistą odwrotność zbioru wartości arystokratów. Zamiast wychwalać siłę i moc, niewolnicy uczynili cnotami wielkoduszność i opiekę nad słabymi. Ta moralność niewolników, jak ją określa Nietzsche, oceniała działania możnych jako złe, a swoje własne uczucia jako dobre.

Pogląd, że moralność dobroci ma swe początki w zawiści, był prowokacyjny. Nietzsche ujawnił tu swoją słabość do cnót arystokratycznych, sławiąc wojowniczych bohaterów i przeciwstawiając ich chrześcijańskiej moralności współczucia dla słabych. Chrześcijaństwo i zbudowana na jego podstawie moralność traktują każdego jako jednostkę o tej samej wartości. Nietzsche uważał, że to poważny błąd. Jego bohaterowie z dziedziny sztuki, tacy jak Szekspir czy Beethoven, wyrastali ponad przeciętność. Twierdził, że chrześcijańskie wartości, które zrodziły się w pierwszym rzędzie z zawiści, wstrzymują postęp ludzkości. Ceną sławionej przez niego moralności mogło być rozdeptanie słabych, ale warto byłoby ją zapłacić dla chwały i dokonań możnych.

W swoim dziele *Tako rzecze Zaratustra* (1883–1892) pisał o *Übermenschu* – nadczłowieku. Widzi w nim człowieka przyszłości, którego nie wstrzymują konwencjonalne zasady moralne – tworzy własny system wartości. Być może pod wpływem własnej interpretacji teorii ewolucji Karola Darwina zobaczył w *Übermenschu* kolejny etap rozwoju ludzko-

ści. Brzmi to trochę niepokojąco, choćby dlatego, że może usprawiedliwiać działania tych, którzy sami siebie postrzegają jako bohaterów i chcą podążać własną drogą, nie oglądając się na innych. Gorzej, że tę właśnie ideę przyswoili sobie z dzieła Nietzschego naziści i stała się ona usprawiedliwieniem dla ich absurdalnej teorii o rasie panów, choć wielu uczonych twierdzi, że została ona przez nich wypaczona.

Na nieszczęście Nietzschego po tym, jak stał się niepoczytalny, kontrolę nad spuścizną po nim przejęła siostra Elisabeth, która zachowała ją przez 35 lat po jego śmierci. Była zdeklarowaną niemiecką nacjonalistką i antysemitką. Przejrzała jego notatniki, wybierając treści, z którymi się zgadzała i usuwając wszystko, w czym był jakikolwiek ślad krytyki pod adresem Niemiec oraz to, co nie zgadzało się z jej rasistowskim punktem widzenia. Jej własna wersja idei Nietzschego, opublikowana jako *Wola mocy*, zmieniła je w nazistowską propagandę, a Nietzsche został jako autor zaakceptowany przez najwyższe władze Trzeciej Rzeszy. Gdyby żył, najprawdopodobniej nie chciałby mieć do czynienia z tą książką. Nie da się jednak zaprzeczyć, że w jego dziełach znajduje się sporo wypowiedzi, w których podkreślane jest prawo silnych do niszczenia słabych. Nie dziwi, mówi Nietzsche, że owce gardzą drapieżnymi ptakami. Ale nie oznacza to, że my powinniśmy gardzić skrzydlatymi drapieżnikami dlatego, że porywają owce i je pożerają.

W odróżnieniu od Immanuela Kanta, który wychwalał rozum, Nietzsche zawsze podkreślał rolę, jaką w kształtowaniu ludzkich wartości grają emocje i irracjonalne siły. Jego poglądy musiały wpłynąć na Zygmunta Freuda, który w swoim dziele badał naturę i siłę nieświadomych pragnień.

ROZDZIAŁ 30

Ukryte myśli

Zygmunt Freud

Czy rzeczywiście można poznać samego siebie? Antyczni filozofowie nie mieli w tej kwestii wątpliwości. A jeżeli się mylili? A jeżeli istnieją takie obszary naszego umysłu, do których nigdy nie będziemy w stanie dotrzeć, niczym zawsze zamknięte pomieszczenia, do których nie mamy dostępu?

Pozory mogą mylić. Gdy obserwujemy słońce o poranku, mamy wrażenie, jakby wyłaniało się ono zza horyzontu. W ciągu dnia wędruje po nieboskłonie, by wieczorem skryć się ponownie. Wniosek, że to Słońce okrąża Ziemię wydaje się oczywisty. I przez wieki ludzie święcie w to wierzyli. Dziś wiemy, że byli w błędzie. W XVI wieku Mikołaj Kopernik wykazał, że tak naprawdę Słońce i Ziemia zachowują się zupełnie inaczej (choć już przed nim byli astronomowie

powątpiewający w słuszność powszechnie przyjętej teorii). „Przewrót kopernikański”, a więc koncepcja, że nasza planeta Ziemia bynajmniej nie znajduje się w centrum Układu Słonecznego, stanowił dla współczesnych prawdziwy szok.

Jak już się dowiedzieliśmy (patrz rozdział 25), w połowie XIX wieku dokonała się kolejna „rewolucja”, która postawiła na głowie wszystko, w co ludzie dotychczas wierzyli. Do tej pory wszyscy byli przecież absolutnie pewni, że ludzie zasadniczo różnią się od zwierząt i że zostali stworzeni przez Boga. Tymczasem, zgodnie z Darwinowską teorią ewolucji przez dobór naturalny, ludzie i małpy pochodzą od wspólnego przodka i nie trzeba koniecznie zakładać, że to Bóg nas stworzył. Stał za tym bowiem całkowicie bezosobowy proces. Teoria Darwina wykazywała, w jaki sposób podobne do małp stworzenia przekształciły się w ludzi i jak blisko pierwotny człowiek spokrewniony był z małpą. Efekty Darwinowskiej rewolucji odczuwamy do tej pory.

Zygmunt Freud (1856–1939) określił oba te przewroty mianem dwóch wielkich „zniewag dla ludzkości”. Tymczasem sam miał wkrótce dodać do nich trzecią „zniewagę” – poprzez swoje odkrycie nieświadomości. Freud dostrzegł, jak wiele z tego, co czynimy, napędzane jest przez ukryte życzenia. Nie mamy do nich bezpośredniego dostępu, a mimo to wpływają one na nasze działanie. Istnieją rzeczy, które pragniemy zrobić, ale nie zdajemy sobie z tego sprawy. Te nieuświadomione pragnienia wywierają ogromny wpływ na nasze życie, a także na przyjmowany przez nas model organizacji społecznej. Stanowią źródło najwznioślejszych aspektów ludzkiej cywilizacji, ale też jej najbrudniejszych, najbardziej brutalnych stron. Za autora tego odkrycia trzeba uznać Freuda, nawet jeśli podobne koncepcje znajdziemy już choćby w niektórych pismach Nietzschego.

Zygmunt Freud, psychiatra, który zaczynał karierę jako neurolog, mieszkał w Wiedniu w czasach, gdy Austria wchodziła jeszcze w skład monarchii austro-węgierskiej. Młody Freud, syn zamożnego Żyda z klasy średniej, stanowił doskonały przykład dobrze sytuowanego i wykształconego mieszkańca wielkiego, kosmopolitycznego miasta. Pracując z licznymi młodymi pacjentami, stopniowo coraz bardziej poświęcał uwagę tym rejonom ludzkiej psychiki, które jego zdaniem determinowały postępowanie chorych i przysparzały im problemów za sprawą mechanizmów, których ci w ogóle sobie nie uświadamiali. Fascynowały go formy, w jakich przejawiały się owe problemy, takie jak histeria czy inne neurozy. Pacjenci z histerią, w przeważającej większości kobiety, lunatykowali, cierpieli na halucynacje, niekiedy mieli nawet objawy paraliżu. Nie było jednak wiadomo, skąd się to wszystko bierze. Lekarze nie mogli znaleźć żadnej fizykalnej przyczyny tych objawów. Freud, który uważnie słuchał wynurzeń swoich pacjentów, a także znał ich prywatną historię, doszedł do wniosku, że właściwe źródło problemów stanowią ich wspomnienia, względnie życzenia. Były one całkowicie nieświadome, sami chorzy nie mieli o nich zielonego pojęcia.

Freud zachęcał swoich pacjentów, by wygodnie ułożyli się na kozetce i mówili o wszystkim, co przyjdzie im na myśl. Niekiedy samo to, że mogli się tak swobodnie wypowiedzieć, przynosiło już znaczącą poprawę. Technikę tę określa się mianem „wolnych skojarzeń”, bo pacjenci mogą mówić, co tylko im przyjdzie do głowy. Okazało się, że przynosi ona zdumiewające rezultaty, za jej sprawą bowiem to, co wcześniej nieświadome, trafiało na poziom świadomości. Freud prosił też pacjentów, by opowiadali mu swoje sny. Taka „terapia rozmową” sprawiała, że uwalniali się od dręczących myśli, a także pozbywali części objawów. Wszystko wskazy-

wało na to, że mówienie powoduje spadek napięcia wywołanego przez nagromadzone w środku ukryte myśli. I tak narodziła się psychoanaliza.

Jednak nieświadome życzenia i wspomnienia nie są domeną osób cierpiących na neurozy czy histerie. Zdaniem Freuda dotyczy to nas wszystkich. I tylko dzięki temu można funkcjonować w społeczeństwie. Sami przed sobą ukrywamy to, co naprawdę czujemy i co chcielibyśmy zrobić. Część z tych myśli jest brutalna, inne mają charakter erotyczny. Są zbyt niebezpieczne, by wydobywać je na światło dzienne. Rozum *wypiera* je, spycha z powrotem w nieświadomość. Wiele myśli uformowało się jeszcze w czasach, gdy byliśmy małymi dziećmi. Liczne doświadczenia z tego okresu mogą „powrócić” i odegrać rolę w życiu dorosłego człowieka. Freud sądził na przykład, że wszyscy mężczyźni żywią nieuświadomione pragnienie, by zamordować własnego ojca i odbyć stosunek seksualny z matką. Na tym polega słynny „kompleks Edypa”, nazwany od bohatera greckiego mitu, któremu taki właśnie los przepowiedziała wyrocznia. Edyp miał zamordować swego ojca i poślubić matkę. Proroctwo się spełniło, choć w obu przypadkach Edyp nie był świadom, co w istocie czyni. U niektórych ludzi owo fatalne pragnienie, ukształtowane we wczesnym dzieciństwie, determinuje całe ich życie, choć sami nie zdają sobie z tego sprawy. Coś w ich umyśle powstrzymuje te mroczne myśli przed wydostaniem się na powierzchnię. Ale choć udaje się nie dopuścić, by takie czy inne pragnienie przedostało się do świadomości, wypieranie to jest skuteczne tylko częściowo. Niepożądanym myślom zawsze udaje się uciec, nawet jeśli zmieniają się w „myśli ukryte”. W takiej sytuacji powracają do nas na przykład pod postacią snów.

Freud twierdził, że sny to „królewska droga do nieświadomości”, a więc jeden z najlepszych sposobów, by dotrzeć do

ukrytych myśli. Rzeczy, które widzimy i przeżywamy we śnie, nie są tym, czym się wydają. Ta jawna treść snu to tylko powierzchnia. O prawdziwym znaczeniu snu decyduje jednak jego treść ukryta – i to ją właśnie stara się zrozumieć psychoanalityk. Przedmioty, z którymi stykamy się we śnie, to symbole. Oznaczają one ukryte w naszej nieświadomości pragnienia. Sny, w których pojawiają się węże, parasole czy miecze, to bardzo często zakamuflowane sny erotyczne. Wąż, parasol czy miecz to przykłady klasycznej freudowskiej symboliki – w tym wypadku są to symbole penisa. Analogicznie pojawiające się w snach torba czy jaskinia oznaczają waginę. Taka wykładnia wydawała się i wciąż się wydaje wielu osobom absurdalna i szokująca. Zdaniem Freuda jest to całkowicie naturalna reakcja, bo przecież właśnie przed zaakceptowaniem takich erotycznych myśli pragnie nas uchronić nasz rozum.

Kolejną możliwość, by zyskać pobieżny wgląd w nasze ukryte życzenia, dają choćby przejęzyczenia, zwane freudowskimi pomyłkami, podczas których niezamierzenie wyjawiamy pragnienia, których istnienia wcale nie byliśmy świadomi. W telewizji często zdarza się, że spiker potknie się na jakimś nazwisku czy zdaniu, popełniając zabawną niezręczność, często na dodatek sprośną. Freudysta powiedziałby, że takie przejęzyczenia zdarzają się zdecydowanie zbyt często, by mogły być czysto przypadkowe.

Nie wszystkie nieświadome życzenia wiążą się z seksem lub przemocą. Część z nich odsłania bazowy konflikt. Może być bowiem tak, że świadomie życzymy sobie czegoś, czego nieświadomie wcale nie chcemy. Wyobraźmy sobie na przykład, że czeka nas ważny egzamin, który zdecyduje o tym, czy dostaniemy się na studia. Na płaszczyźnie świadomej czynimy wszystko, by się do niego przygotować. Uczymy się więc od świtu do nocy, rozwiązujemy testy, przygotowujemy

odpowiedzi itp. W wieczór poprzedzający egzamin pamiętamy oczywiście o tym, by nastawić budzik, żeby odpowiednio wcześnie pojawić się w auli. Wygląda na to, że wszystko jest na jak najlepszej drodze. Następnego dnia budzimy się o ustalonej porze, jemy śniadanie, wsiadamy do autobusu i stwierdzamy, że dojedziemy na miejsce punktualnie, ba, nawet trochę przed czasem. Oddychamy z ulgą i ucinamy sobie krótką drzemkę podczas jazdy. Po przebudzeniu stwierdzamy jednak z przerażeniem, że wsiedliśmy nie do tego autobusu co trzeba, trafiliśmy do zupełnie innej części miasta i teraz z całą pewnością nie zdążymy już na egzamin. Nasz lęk przed konsekwencjami zdania egzaminu najwyraźniej był silniejszy niż wszystkie nasze świadome wysiłki. W głębi duszy wcale nie chcieliśmy zdać tego egzaminu. Nie byliśmy co prawda w stanie przyznać się do tego sami przed sobą, jednak objawiła nam to nasza własna nieświadomość.

Freud znajdował zastosowanie dla swych teorii nie tylko wobec ludzi cierpiących na neurozy (czyli problemy duchowe), ale także wobec zjawisk społecznych. Jako psychoanalityk rozpatrywał na przykład kwestię, czemu ludzi tak bardzo pociąga religia. Oczywiście, możesz wierzyć w Boga. Możesz odczuwać boską obecność w swoim życiu. Freud jednak tłumaczył, skąd bierze się ta wiara. Osobiście możemy sądzić, że wierzymy w Boga, gdyż on istnieje, jednak zdaniem Freuda dzieje się tak dlatego, że wciąż odczuwamy potrzebę opieki i ochrony, jakiej doświadczaliśmy we wczesnym dzieciństwie. Na tej iluzji zbudowano całe cywilizacje – oto gdzieś daleko istnieje potężna postać surowego Ojca, który zaspokaja potrzebę opieki. Jednak wierzyć, że taki Bóg istnieje tylko dlatego, że bardzo chcemy, by tak było, to klasyczny przykład myślenia życzeniowego. Wszystko bierze się z nieuświadamianego życzenia, wykształconego we

wczesnym dzieciństwie, by ktoś się nami opiekował i o nas troszczył. Na tych dorosłych, którzy wciąż żywią owe dziecięce uczucia, wyobrażenie Boga działa kojąco. Zwykle wprawdzie nie orientują się, z czego wynikają ich uczucia i ze wszystkich sił wypierają koncepcję, że cała ich wiara opiera się na odczuwanej w głębi duszy, a niezaspokojonej potrzebie, nie zaś na istnieniu Boga.

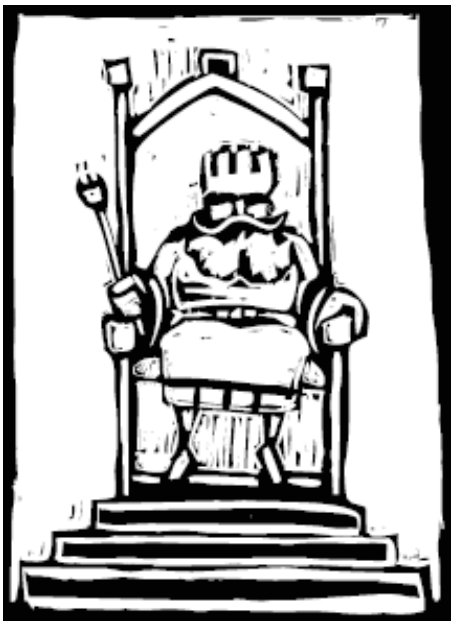
Z filozoficznego punktu widzenia dzieła Freuda przyczyniły się do zakwestionowania licznych hipotez na temat funkcjonowania umysłu, stawianych przez takich myślicieli jak choćby Kartezjusz. Kartezjusz reprezentował pogląd, że umysł jako taki ma charakter transparentny, czyli przezroczysty. Zgodnie z tą koncepcją człowiek jest więc świadom każdej myśli, która przyjdzie mu do głowy. Freud tymczasem wiarygodnie wykazał, że w człowieku przez cały czas ma również miejsce nieświadoma aktywność duchowa.

Nie wszyscy filozofowie zgadzali się z poglądami Freuda, choć wielu przyznawało mu rację w tym, że jest możliwe istnienie nieuświadomionych myśli. Niektórzy też kwestionowali naukową wartość jego teorii. Najsłynniejszym pośród nich był Karl Popper (więcej na jego temat w rozdziale 36), który wiele założeń psychoanalizy opisywał jako „niefalsyfikowalne". Wbrew pozorom, bynajmniej nie był to komplement. Zdaniem Poppera bowiem, w przypadku każdego naukowego twierdzenia kwestią o rozstrzygającym znaczeniu jest to, czy można je sprawdzić, a zatem, czy da się na przykład zaobserwować sytuację, która wykazałaby jego ewentualną fałszywość (takie postępowanie określamy właśnie mianem „falsyfikacji"). W podawanym przez Poppera przykładzie za pomocą teorii Freuda można doskonale wyjaśnić zarówno zachowanie człowieka, który wpycha dziecko do rzeki, jak i tego, który rzuca się do wody, by je wyratować. Nieważne, czy ktoś chce dziecko utopić czy ocalić – Freu-

dowska teoria pozwala wytłumaczyć dowolne ludzkie zachowanie. Sam Freud powiedziałby zapewne, że o ile pierwszy człowiek wypiera pewne aspekty kompleksu Edypa, a to skłania go do brutalności, o tyle drugi dokonuje sublimacji ukrytych pragnień, przekształcając je w działania społecznie użyteczne. W ten sposób dosłownie każde działanie zdaje się stanowić potwierdzenie jednej i tej samej koncepcji, a zdaniem Poppera nie można uznać za naukową teorii, którą da się objaśnić absolutnie wszystko. Oczywiście, Freud mógłby tu odpowiedzieć, że przez Poppera przemawiają stłumione pragnienia i to właśnie one sprawiają, że tak atakuje psychoanalizę.

Bertrand Russell, filozof całkowicie od Freuda różny, dzielił z nim jednak antypatię do religii, którą uważał za podstawowe źródło ludzkich nieszczęść.

ROZDZIAŁ 31



Czy obecny król Francji jest łysy?

Bertrand Russell

Jako nastolatek Bertrand Russell (1872–1970) interesował się przede wszystkim seksem, religią i matematyką – zawsze na płaszczyźnie czysto teoretycznej. Pod koniec swego bardzo długiego życia (zmarł w wieku 97 lat) wciąż budził kontrowersje w pierwszej kwestii, niezmiennie atakował drugą, jeśli chodzi o trzecią, to wniósł w jej rozwój bardzo znaczący wkład.

Poglądy Russella na seks były dla niego źródłem poważnych kłopotów. W 1929 roku opublikował książkę pod tytułem *Małżeństwo i moralność*, w którym to dziele zajął się analizą chrześcijańskich poglądów na wierność małżeńską. Był zdania, że wierność nie jest wcale konieczna, co w tamtych czasach budziło pewne oburzenie. Ale Russell niespecjalnie się tym przejmował. Miał już za sobą sześć miesięcy

spędzonych w więzieniu w Brixton, po tym, jak w 1916 roku wypowiadał się przeciwko pierwszej wojnie światowej. W późniejszych latach został przewodniczącym CND (Campaign for Nuclear Disarmament), międzynarodowego ruchu działającego na rzecz rozbrojenia nuklearnego. Jeszcze w latach sześćdziesiątych ów żwawy staruszek brał udział w publicznych manifestacjach antywojennych, będąc tak samo aktywnym pacyfistą jak pięćdziesiąt lat wcześniej. Mawiał: „Albo człowiek zlikwiduje wojnę, albo wojna zlikwiduje człowieka”. Do dnia dzisiejszego nic się w tej kwestii nie rozstrzygnęło.

Również na temat religii Russell wypowiadał się bez ogródek. Stwierdzał dosadnie, że nie istnieje choćby cień szansy, by Bóg troszczył się o ludzkie sprawy. Nasza jedyna szansa polega na wykorzystaniu potęgi rozumu. Jego zdaniem religia wydaje się ludziom pociągająca dlatego, że boją się śmierci. Tymczasem religia dostarcza im pocieszenia. To bardzo krzepiące, móc wierzyć, że istnieje jakiś Bóg, który karze złych ludzi, nawet jeśli umknęli oni ludzkiej sprawiedliwości, mimo że mordowali lub robili jeszcze gorsze rzeczy. Ale Bóg nie istnieje. Zaś religia niemal zawsze przysparzała ludziom więcej niedoli niż szczęścia. Russell dopuszczał myśl, że być może buddyzm różni się pod tym względem od większości religii, natomiast chrześcijaństwo, islam, judaizm i hinduizm z pewnością spowodowały o wiele za dużo zła. W swej historii religie te wielokrotnie stawały się przyczyną wojen, indywidualnych cierpień i nienawiści. Kosztowało to życie milionów ofiar.

Należy wyraźnie podkreślić, że Russell, mimo swych pacyfistycznych przekonań, był zawsze gotów wyruszyć na barykady (przynajmniej w przenośnym sensie) i walczyć o to, co uznawał za słuszne i sprawiedliwe. I nawet jako pacyfista był zdania, że w wyjątkowych przypadkach, jak na przykład

podczas drugiej wojny światowej, walka zbrojna może się okazać najlepszym możliwym rozwiązaniem.

Russell wywodził się z dystyngowanej arystokratycznej rodziny. Jego oficjalny tytuł brzmiał: 3. Hrabia Russell. Już w samym jego wyglądzie było coś arystokratycznego: spoglądał wyniośle, miał szelmowski uśmiech i błysk w oku. Również jego głos natychmiast zdradzał hrabiowskie pochodzenie. Zachowały się nagrania wypowiedzi Russella, na których brzmi jak ktoś z innego stulecia. Nic w tym zresztą dziwnego – urodził się przecież w roku 1872, a więc w samym środku epoki wiktoriańskiej. Lord John Russell, jego dziadek ze strony ojca, był premierem Wielkiej Brytanii.

W duchowym sensie ojcem chrzestnym Russella został filozof John Stuart Mill (patrz rozdział 24). Niestety, panowie nigdy nie poznali się osobiście, gdyż Mill zmarł, kiedy Russell był jeszcze małym chłopcem. Mimo to zdołał wywrzeć duży wpływ na jego rozwój. Po przeczytaniu *Autobiografii* Milla (1873) Russell odwrócił się od wiary. Wcześniej przyjmował używany jeszcze przez Tomasza z Akwinu i wielu innych filozofów argument pierwszej przyczyny. Jak już wiemy, Akwinata dowodził, że wszystko musi mieć swoją przyczynę, a przyczyną wszystkiego, pierwszym ogniwem w łańcuchu przyczynowo-skutkowym musi być Bóg. Mill jednak postawił pytanie: „A co jest przyczyną Boga?”. Russell dostrzegł tu problem logiczny, przemawiający przeciwko argumentowi pierwszej przyczyny. Skoro bowiem jest coś, co istnieje bez przyczyny, wtedy zdanie „wszystko ma swoją przyczynę” nie może być prawdziwe. Zdaniem Russella więcej sensu ma przyjęcie założenia, że nawet Bóg ma swoją przyczynę, niż wiara, że może istnieć coś, co nie byłoby spowodowane przez cokolwiek innego.

Podobnie jak w przypadku Milla dzieciństwo Russella było nietypowe i niezbyt szczęśliwe. Małego Bertranda, wcze-

śnie osieroconego przez oboje rodziców, wychowywała babka, kobieta surowa i chłodna. Nauczany przez prywatnych nauczycieli, dostał się przebojem na studia w Cambridge i został wybitnym matematykiem. Najbardziej fascynowała go kwestia prawdy w matematyce. Dlaczego 2 + 2 = 4? Wiemy, że tak jest, ale dlaczego? Takie rozważania szybko doprowadziły go do filozofii.

Jako filozof Russell interesował się przede wszystkim logiką, dziedziną, która w pewnym sensie znajduje się pomiędzy matematyką a filozofią. Logicy zajmują się strukturą wnioskowania, zwykle posługując się symbolami dla wyrażenia swoich koncepcji. Russell interesował się przede wszystkim jednym z działów logiki i matematyki, zwanym teorią mnogości. Mogłoby się wydawać, że za jej pomocą daje się ująć całość naszego logicznego myślenia, Russell odkrył jednak przy tym poważny problem: otóż teoria ta prowadziła ostatecznie do sprzeczności.

Wykazał to za pomocą słynnego paradoksu, nazwanego później jego imieniem. To tzw. antynomia Russella (słowo „antynomia” można przełożyć jako „sprzeczność praw”). A oto i przykład takiego paradoksu: wyobraźmy sobie wieś, w której jest tylko jeden golibroda. Jego zadanie to golenie wszystkich mężczyzn (i tylko tych mężczyzn), którzy nie golą się sami. Gdybym tam mieszkał, zapewne goliłbym się samodzielnie – nie sądzę, by chciało mi się codziennie biegać do fryzjera, a poza tym doskonale daję sobie z tym radę. Na dodatek codzienne wizyty u golibrody mogłyby się okazać dla mnie zbyt kosztowne. Gdybym jednak stwierdził, że nie chcę golić się sam, golibroda byłby jedyną osobą, która może zrobić to za mnie. Spróbujmy jednak zadać pytanie: a kto goli golibrodę? Wolno mu przecież golić tylko tych, którzy nie golą się sami. Zgodnie z tą zasadą nigdy nie może on ogolić się *samodzielnie*, skoro goli tylko tych, któ-

rzy właśnie samodzielnie się nie golą. Biedny fryzjer zaczyna mieć poważny problem. Zwykle w wiosce jest tak, że ten kto nie może ogolić się samodzielnie, idzie do fryzjera, który zrobi to za niego. Sam fryzjer nie może jednak wyświadczyć sobie tej przysługi, bo to sytuowałoby go wśród tych, którzy golą się sami – a przecież fryzjer goli tylko tych, którzy się sami nie golą.

Takie postawienie sprawy doprowadza nas natychmiast do bezpośredniej sprzeczności – cokolwiek powiemy, będzie zarówno prawdą, jak i fałszem. Łatwo się w tym pogubić. Russell doszedł do wniosku, że ten rodzaj paradoksu powstaje, gdy próbujemy zdefiniować „zbiór zawierający w sobie wszystko". Zastanówmy się nad innym przykładem z tej samej serii: „To zdanie jest fałszywe". To kolejny paradoks. Jeśli słowa „To zdanie jest fałszywe" znaczą to, co wydają się znaczyć – i są prawdziwe – wtedy powyższe zdanie jest *fałszywe* – to zaś oznacza, że w istocie jego treść jest *prawdziwa*. Wygląda więc na to, że nasze zdanie jest zarówno fałszywe, jak i prawdziwe. Ale to przecież niemożliwe, przeczyłoby podstawowym zasadom logiki. I właśnie na tym polega paradoks.

To bardzo interesujące pytania. Nie ma na nie prostej odpowiedzi i wydają się nam robić wodę z mózgu. Dla Russella najważniejsze było jednak co innego: takie pytania pokazują, że część z bazowych przesłanek, które słynnym logikom posłużyły do rozwijania teorii mnogości, była błędna. Całą pracę należało więc zacząć od początku.

Oprócz logiki i matematyki Russell bardzo interesował się też relacją pomiędzy językiem a rzeczywistością. Sądził, że jeśli zdoła ustalić, co sprawia, że dana wypowiedź jest prawdziwa albo fałszywa, będzie to wielki wkład w ludzką wiedzę. Oprócz tego interesował się też bardzo abstrakcyjnymi kwestiami, które leżą u podstaw całokształtu naszego

myślenia. Większość jego dzieł próbuje wyjaśnić logiczną strukturę wypowiadanych przez nas sądów. Był zdania, że nasz język jest znacznie mniej precyzyjny niż logika. Pragnął analizować język potoczny, by wydobyć z niego leżącą głębiej logiczną formę. Był przekonany, że kluczem do postępu we wszystkich dziedzinach filozofii będzie właśnie taka logiczna analiza języka, która pozwoli przełożyć go na terminy bardziej precyzyjne.

Russell analizował na przykład takie zdanie: „Nie istnieje złota góra". Chyba wszyscy są skłonni się zgodzić, że powyższa wypowiedź jest prawdziwa. A to dlatego, że nigdzie na świecie nie ma góry zbudowanej ze złota. Powyższe zdanie najwyraźniej orzeka coś na temat obiektu, który nie istnieje. Słowa „złota góra" zdają się odnosić do czegoś realnego, wiemy jednak, że wcale tak nie jest. To prawdziwa zagadka dla logików. W jaki sposób możemy sensownie wypowiadać się na temat rzeczy, których nie ma? Jak to się dzieje, że nasze słowa nie są mimo wszystko całkowicie pozbawione sensu? Austriacki logik, Alexius Meinong, odpowiadał na to pytanie tak: wszystko, o czym jesteśmy w stanie myśleć lub mówić, *istnieje*. Jego zdaniem musi więc istnieć również złota góra, choć w szczególny sposób. Dla odróżnienia posługiwał się on tu terminem „subsystencja" w miejsce „egzystencji". Zdaniem Meinonga w ten sposób „subsystują" też jednorożec i liczba 27.

Russell absolutnie nie zgadzał się z poglądami Meinonga w kwestii logiki. Gdyby Meinong miał rację, świat byłby pełen rzeczy, które w pewnym sensie istnieją, ale w innym – wcale nie. Russell znalazł prostszą metodę, by określić, w jakiej relacji znajdują się nasze słowa wobec tego, co istnieje. Teoria sformułowana przez niego nosi nazwę teorii deskrypcji. Dla przykładu przeanalizujmy dość dziwaczne zdanie (jedno z ulubionych zdań Russella): „Obecny król

Francji jest łysy”. Nawet w początkach XX wieku, gdy Russell tworzył swoje dzieła, we Francji nie było już króla. Francja pozbyła się swoich monarchów podczas rewolucji francuskiej. Jakim więc cudem powyższe zdanie może mieć sens? Odpowiedź Russella brzmiała, że i w tym przypadku, podobnie jak w większości zdań pochodzących z języka potocznego, nie całkiem jest tak, jak się wydaje.

Mamy następujący problem: jeśli zechcemy stwierdzić, że zdanie „Obecny król Francji jest łysy” jest fałszywe, wyjdzie na to, iż naszym zdaniem, istnieje obecny król Francji, który *nie* jest łysy. A przecież wcale nie taki był nasz zamiar. Nie wierzymy bowiem, że obecny król Francji istnieje. Wniosek Russella był następujący: wyrażenie takie jak „Obecny król Francji jest łysy” stanowi w rzeczywistości rodzaj ukrytej deskrypcji. Skoro mówimy o „obecnym królu Francji” głębsza logika naszego wyobrażenia przedstawia się jak następuje:

Istnieje ktoś, kto jest obecnym królem Francji.

Istnieje tylko jeden ktoś, kto jest obecnym królem Francji.

Wszystko, co jest obecnym królem Francji, jest łyse.

Ten skomplikowany sposób patrzenia na to, jak funkcjonuje język, umożliwił Russellowi wykazanie, że wypowiedź „Obecny król Francji jest łysy” może mieć sens, nawet jeśli nie ma żadnego obecnego króla Francji. Ma sens, a jednak jest fałszywa. W odróżnieniu od Meinonga Russell nie musiał przyjmować, że obecny król Francji musi w jakiś sposób egzystować (czy też subsystować), aby móc o nim mówić czy myśleć. Dla Russella zdanie „Obecny król Francji jest łysy” jest fałszywe, bo nie istnieje obecny król Francji. Zdanie to jednak pozwala sądzić, że istnieje, dlatego jest raczej fałszywe niż prawdziwe. Z tego samego powodu fałszywe jest zdanie „Obecny król Francji *nie* jest łysy”.

Wraz z innymi filozofami Russell zapoczątkował tzw. zwrot lingwistyczny w filozofii, nurt, za sprawą którego filozofowie bardziej niż do tej pory zaczęli się zastanawiać się nad językiem i jego głębszą strukturą logiczną. Jednym z przedstawicieli tego nurtu był także Alfred Jules Ayer.

ROZDZIAŁ 32

Fe-hurra!

Alfred Jules Ayer

Czyż nie byłoby cudownie, gdybyś znalazł sposób na to, żeby rozpoznać, czy ktoś opowiada ci wierutne bzdury? Nigdy nie musiałbyś się już martwić, że ktoś zrobi z ciebie głupka. Mógłbyś oddzielić wypowiedzi mające sens od nonsensów będących stratą czasu. A.J. Ayer (1910–1989) uważał, że taki sposób znalazł. Nazwał go zasadą weryfikowalności.

Po spędzeniu kilku miesięcy w Austrii na początku lat trzydziestych XX wieku, gdzie uczestniczył w spotkaniach grupy znakomitych naukowców i filozofów tworzących tzw. Koło Wiedeńskie, Ayer wrócił do Oksfordu. Tam pracował jako wykładowca. W wieku 24 lat napisał książkę, w której większość dotychczasowych poglądów filozoficznych określił jako stek bzdur – były jego zdaniem pełne mniej lub bardziej bezwartościowych nonsensów. Opublikowana w 1936 roku książka nosiła tytuł *Język, prawda i logika*. Wpisywała się w nurt zwany pozytywizmem logicznym. Był

to ruch głoszący chwałę nauki jako największego osiągnięcia człowieka.

„Metafizyka” to słowo stosowane do opisu badania wszelkiej rzeczywistości pozazmysłowej, w której istnienie wierzyli Kant, Schopenhauer i Hegel. Dla Ayera jednak owa „metafizyka” była terminem poniekąd niechlujnym. Właśnie przeciw takim pojęciom występował. Interesowało go tylko to, co można poznać za pomocą logiki lub zmysłów. A metafizyka, opisując rzeczywistości, których nie dawało się zbadać naukowo ani intelektualnie, znacznie się od tego oddalała. Ayer uważał, że nie ma z niej żadnego pożytku i dociekania metafizyczne powinno się zarzucić.

Nic dziwnego, że książka *Język, prawda i logika* podziałała jak kij włożony w mrowisko. Spora część starszych filozofów oksfordzkich traktowała ją pogardliwie, ba, wręcz nienawistnie. Ayer zaczął mieć trudności ze zdobyciem pracy. Filozofowie wsadzają kije w mrowiska już od tysięcy lat – tradycję tę zapoczątkował nie kto inny jak Sokrates. Ale napisać książkę, w której otwarcie atakuje się pracę wielkich filozofów przeszłości – to wymagało naprawdę dużej odwagi.

Sposób Ayera na oddzielenie tego, co ma sens, od tego, co jest go pozbawione, był następujący. Przyjrzyj się jakiemuś zdaniu i zadaj dwa pytania:

1 – Czy jest prawdziwe z definicji?

2 – Czy jest weryfikowalne empirycznie?

Jeśli odpowiedź na którekolwiek z tych pytań będzie negatywna, to znaczy, że jest ono pozbawione sensu. Tak właśnie przedstawiał się jego dwutorowy test. Tylko twierdzenia prawdziwe z definicji albo weryfikowalne empirycznie są według niego przydatne dla filozofów. Potrzebne jest tu małe wyjaśnienie. Twierdzenia, które są prawdziwe z definicji, to na przykład: „wszystkie strusie są ptakami” albo

„wszyscy bracia są rodzaju męskiego”. W terminologii Kanta takie twierdzenia to sądy analityczne (patrz rozdział 19). Nie musisz obserwować strusi, żeby stwierdzić, że są ptakami – to część definicji każdego strusia. I oczywiście nie mógłbyś mieć brata rodzaju żeńskiego – nikt nigdy nikogo takiego nie znajdzie, możesz być tego pewien. Wymagałoby to w którymś momencie zmiany płci. Twierdzenia, które są prawdziwe z definicji, informują jedynie o treściach domyślnie zawartych w pojęciach, których używamy.

Twierdzenia sprawdzalne empirycznie (sądy syntetyczne w terminologii Kanta) dają nam natomiast prawdziwą wiedzę. Twierdzenie sprawdzalne empirycznie wymaga testów lub obserwacji, które wykażą jego prawdziwość lub fałszywość. Jeśli ktoś na przykład stwierdzi: „wszystkie delfiny żywią się rybami”, możemy poczęstować kilka delfinów rybą i zobaczyć, czy ją zjedzą. Jeśli okaże się, że jeden z nich zdecydowanie odmawia tego rodzaju posiłku, to znaczy, że zdanie jest fałszywe. Według Ayera byłoby to w dalszym ciągu zdanie weryfikowalne, bo słowo „weryfikowalny” to dla Ayera tyle, co „możliwy do sprawdzenia”, a wynik takiej weryfikacji może być przecież negatywny. Twierdzenia weryfikowalne to wszystkie stwierdzenia dotyczące stanu faktycznego: dotyczą one sposobu funkcjonowania świata. Konieczna jest obserwacja, by je potwierdzić lub podważyć. Najlepsze narzędzie do ich sprawdzenia to nauka.

Jeśli jakieś twierdzenie nie jest prawdziwe z definicji ani sprawdzalne empirycznie, to zdaniem Ayera nie ma ono sensu. To oczywiste. Tę część swojej filozofii zapożyczył Ayer bezpośrednio od Davida Hume’a. Hume na poły serio stwierdził, że powinniśmy spalić dzieła filozoficzne, które nie przejdą tego testu, bo nie zawierają one nic poza „sofistyką i złudzeniami”. Ayer stworzył nową, dwudziestowieczną wersję idei Hume’a.

A zatem, jeśli przyjrzymy się zdaniu: „niektórzy filozofowie noszą brody”, zauważymy od razu, że nie jest ono prawdziwe z definicji, bo części definicji filozofa nie stanowi to, że niektórzy filozofowie mają zarost na twarzy. Ale jest to twierdzenie sprawdzalne empirycznie, bo jest to coś, na co możemy ewentualnie zdobyć dowody. Wszystko, co musimy zrobić, to przyjrzeć się większej liczbie filozofów. Jeśli znajdziemy takich z brodami, co najprawdopodobniej będzie miało miejsce, wtedy możemy dojść do wniosku, że zdanie jest prawdziwe. Albo jeśli przyjrzymy się setkom filozofów, a żaden z nich nie będzie brodaty, możemy dojść do wniosku, że twierdzenie „niektórzy filozofowie noszą brody” może być fałszywe, ale nie będziemy mieć co do tego absolutnej pewności bez sprawdzenia wszystkich filozofów. Niezależnie od tego, czy twierdzenie było prawdziwe czy fałszywe, ma ono sens.

Porównaj to teraz ze zdaniem: „mój pokój jest pełen niewidzialnych kątów, które nie pozostawiają żadnych śladów”. To również nie jest zdanie prawdziwe z definicji. Ale czy można je sprawdzić empirycznie? Wydaje się, że nie. Nie da się wyobrazić sobie sposobu, w jaki mógłbyś wykryć owe niewidzialne kąty, jeśli naprawdę nie zostawiają śladów. Nie dotkniesz ich ani nie poczujesz. Nie zostawiają odcisków palców ani śladów stóp i nie wydają żadnego dźwięku. Zatem twierdzenie powyższe jest nonsensem, nawet jeśli sprawia wrażenie sensownego. To zdanie poprawne gramatycznie, ale jako twierdzenie dotyczące świata nie jest prawdziwe ani fałszywe. Jest pozbawione sensu.

Może to się wydawać cokolwiek niejasne. Zdanie „mój pokój jest pełen niewidzialnych kątów, które nie pozostawiają żadnych śladów” wydaje się coś znaczyć. Ale Ayer uważa, że nie wnosi nic do ludzkiej wiedzy, choć może brzmieć po-

etycko. Ktoś mógłby go użyć ewentualnie w jakiejś powieści.

Cele ataków Ayera stanowiła nie tylko metafizyka: atakował również etykę i religię. Jednym z jego najbardziej kontrowersyjnych wniosków było to, że sądy moralne są jednym wielkim nonsensem. Wydawało się to bulwersującym twierdzeniem. Ale wynikało z zastosowania dwutorowego testu dla wypowiedzi oceniających coś z punktu widzenia moralności. Jeśli powiesz „tortury są złe", przekazujesz zdaniem Ayera to samo, co gdybyś powiedział o nich: „a fe!". Ujawniasz raczej swoje osobiste emocje, niż stwierdzasz coś, co może być prawdą lub fałszem, ponieważ zdanie „tortury są złe" nie jest zdaniem prawdziwym z definicji. Nie możesz również tego udowodnić jako jakiegoś faktu. Nie istnieje test, za pomocą którego można by sprawdzić prawdziwość tej wypowiedzi – Jeremy Bentham i John Stuart Mill mogliby zaprotestować w tym przypadku, skoro udawało się im zmierzyć coś takiego jak szczęście.

Zdaniem Ayera wypowiedź „tortury są złe" nie ma sensu właśnie dlatego, że jest to typ stwierdzenia, które nie może być ani prawdziwe, ani fałszywe. Jeśli powiesz: „współczucie jest dobre", wszystko co robisz, to pokazujesz, jak to odczuwasz. To tak, jakbyś zaczął wiwatować na cześć współczucia, krzycząc: „współczucie, hurraaa!". Nic więc zaskakującego w tym, że teoria etyczna Ayera, znana jako emotywizm, określana jest też często mianem teorii „Fe-hurra!". Sformułowanie Ayera, że moralność nie ma znaczenia, niektórzy ludzie interpretują tak, że możesz robić, co ci się podoba. Ale nie o to mu chodziło. Chciał wykazać, że pojęcia wartości są kiepską bazą do dyskusji na temat moralności. Uważał jednak, że przedmiotem większości dyskusji na temat, jak powinniśmy postępować, są fakty, a te można zweryfikować.

W innym rozdziale *Języka, prawdy i logiki* Ayer zaatakował pogląd, że możemy się sensownie wypowiadać na temat Boga. Uważał, że zdanie „Bóg istnieje” nie jest zdaniem ani prawdziwym, ani fałszywym. I znów – było ono dla niego całkowicie pozbawione sensu. Dlatego, że nie jest prawdziwe z definicji (chociaż niektórzy, na przykład uczniowie św. Anzelma, stosując argument ontologiczny uznawali, że Bóg z pewnością istnieje). Uważał, że sformułowanie „Bóg istnieje” jest kolejnym pozbawionym sensu stwierdzeniem – niektórzy ludzie określają takie stanowisko jako igteizm albo ignostycyzm. Ayer był zatem igteistą – to szczególna kategoria ludzi, zdaniem których dyskusje na temat istnienia czy nieistnienia Boga nie mają sensu.

W późnych latach swojego życia Ayer przeżył prawdziwy szok, kiedy omal nie przeniósł się przedwcześnie na tamten świat. Zadławiwszy się ością łososia, stracił przytomność. Jego serce przestało na kilka minut bić. W tym czasie miał wizję czerwonego światła przed sobą i dwóch władców wszechświata rozmawiających ze sobą. Wizja ta nie sprawiła jednak, że uwierzył w Boga. Ale podważyła ona jego pewność, że po śmierci ciała świadomość przestaje istnieć.

Na nieszczęście dla Ayerowskiego logicznego pozytywizmu, on sam dostarczył narzędzi do podważenia własnej sensowności. Wydaje się bowiem, że nie jest w stanie zdać pozytywnie swojego testu. Po pierwsze, wcale nie jest oczywiste, że ta teoria jest prawdziwa z definicji. Po drugie, nie poczyniono obserwacji, które mogłyby wykazać jej prawdziwość lub fałszywość. Według jej własnych standardów nie ma zatem sensu.

Dla tych, którzy zwrócili się ku filozofii, żeby spróbować znaleźć odpowiedź na pytanie, jak należy żyć, filozofia Ayera była mało przydatna. Więcej obiecywał pod tym względem egzystencjalizm, ruch, który pojawił się w Europie

podczas drugiej wojny światowej i bezpośrednio po jej zakończeniu.

ROZDZIAŁ 33

Lęk przed wolnością

Jean-Paul Sartre, Simone de Beauvoir i Albert Camus

Gdybyś mógł się cofnąć w czasie do 1945 roku i zasiąść w kawiarni Les Deux Magots (Pod dwiema figurynkami), ujrzałbyś przy jednym ze stolików niewielkiego człowieczka z wyłupiastymi oczami, palącego fajkę i gryzmolącego coś zapamiętale w swym notatniku. Ta dziwaczna postać to Jean-Paul Sartre (1905–1980), najsłynniejszy filozof egzystencjalista, który był również autorem powieści, dramatów i biografii. Mieszkał głównie w hotelach, a pisał w kawiarniach. W niczym nie przypominał bohaterów wyobraźni masowej, ale w ciągu kilku lat miał się stać obiektem prawdziwego kultu.

Dość często Sartre’owi towarzyszyła piękna i bardzo inteligentna kobieta, Simone de Beauvoir (1908–1986). Znali się od czasów liceum. Była jego towarzyszką życia przez wiele

lat, choć nigdy się nie pobrali i nigdy nie mieszkali razem. Mieli też oboje innych kochanków, ale ich związek trwał – określali go mianem „niezbędnego” lub „istotnego”, a wszystkie pozostałe związki opisywali jako „niekonieczne” lub „przypadkowe”. Simone, tak jak Sartre, była filozofką i powieściopisarką. Spod jej pióra wyszła jedna z najważniejszych wczesnych powieści feministycznych *Druga płeć* (1949).

Przez większą część drugiej wojny światowej, która właśnie się zakończyła, Paryż okupowali naziści. Życie było dla Francuzów bardzo uciążliwe. Niektórzy wstąpili do ruchu oporu i walczyli z Niemcami. Inni kolaborowali z nazistami i zdradzali przyjaciół, żeby pozostać przy życiu. Brakowało jedzenia. Od czasu do czasu na ulicach wybuchała strzelanina. Ludzie znikali, często na zawsze. Paryskich Żydów wysłano do obozów koncentracyjnych, gdzie większość z nich zginęła.

Po zwycięstwie aliantów przyszedł czas, by zacząć życie od nowa. Pojawiło się uczucie ulgi, że wojna się skończyła, ale także poczucie, że trzeba zostawić za sobą przeszłość. Można było pomyśleć, w jaki sposób zorganizować społeczeństwo na nowo. Po okrutnych doświadczeniach wojennych mnóstwo ludzi zadawało sobie pytania natury filozoficznej: „jaki jest sens życia?”, „czy Bóg istnieje?”, „czy muszę robić to, czego oczekują ode mnie inni?”.

Sartre był już autorem długiego i trudnego dzieła *Byt i nicość* (1943), opublikowanego podczas wojny. Główny temat tej książki stanowiła wolność. Istoty ludzkie są wolne. Było to niezwykłe przesłanie w okupowanej Francji, gdzie większość Francuzów czuła się – albo wręcz była – niewolnikami we własnym kraju. Ale Sartre’owi chodziło w tym przypadku o to, że człowiek, w przeciwieństwie na przykład do scyzoryka, nie został zaprojektowany w jakimś konkretnym

celu. Sartre nie wierzył w Boga-projektanta, odrzucił więc ideę, że Bóg miał dla nas na oku jakiś określony cel. Scyzoryk został zaprojektowany do cięcia. To jego esencja, która sprawia, że jest tym, czym jest. Ale jaki jest cel projektu o nazwie „człowiek”? Nie istnieje coś takiego jak esencja człowieka. Nie znaleźliśmy się tu w żadnym, konkretnym celu, uważał Sartre. Nie ma żadnego konkretnego sposobu bycia człowiekiem. Człowiek może wybierać, co ma robić, kim ma się stać. Wszyscy jesteśmy wolni. Nikt, poza tobą samym nie może zdecydować, co zrobisz ze swym życiem. Jeśli pozwolisz innym decydować za siebie, będzie to i tak twoim wyborem. Tak samo, jak twoim wyborem będzie również to, czy zostaniesz takim człowiekiem, jakim powinieneś zostać zdaniem innych ludzi.

Oczywiście może się zdarzyć, że jeśli dokonasz jakiegoś wyboru, coś ci się nie powiedzie. I nie będziesz miał na to żadnego wpływu. Ale jesteś odpowiedzialny za to, że chciałeś to zrobić, że próbowałeś. I za to, jak zareagujesz na swoją porażkę.

Wolność to sprawa trudna i wielu z nas jej unika. Jednym ze sposobów ucieczki od niej jest udawanie, że w rzeczywistości nie jesteśmy wcale wolni. Jeśli Sartre miał rację, nie mamy żadnej wymówki: jesteśmy całkowicie odpowiedzialni za to, co codziennie robimy i jak się z tym czujemy. Przypatrzmy się naszym emocjom. Jeśli w tym momencie jesteś smutny, to według Sartre’a, z własnego wyboru. Nie musisz być smutny. Jeśli jesteś smutny, jesteś za to odpowiedzialny. To trochę zatrważające i niektórzy ludzie wolą raczej o tym nie myśleć, bo wydaje im się to zbyt bolesne. Sartre mówi, że jesteśmy „skazani na wolność”, wszystko jedno, czy się nam to podoba, czy nie.

Sartre opisał kelnera w kawiarni. Porusza się on w sposób bardzo wystudiowany, zachowując się jak marionetka.

Wszystko w nim sugeruje, że jest całkowicie zdefiniowany przez swą rolę kelnera, jakby nie miał żadnego wyboru. Sposób, w jaki trzyma tacę, w jaki porusza się między stolikami, wszystko to sprawia wrażenie jakiegoś tańca – tańca, którego choreografię wyznacza jego zawód kelnera, a nie wykonująca go ludzka istota. Sartre mówi, że jest to człowiek „złej wiary". Zła wiara to ucieczka od wolności. To rodzaj samookłamywania się. To kłamstwo, w które sam niemal wierzysz: kłamstwo, że tak naprawdę nie masz wyboru, co zrobić z własnym życiem, niezależnie od tego, jak twierdzi Sartre, czy ci się to podoba, czy nie.

Na wykładzie wygłoszonym tuż po wojnie, zatytułowanym *Egzystencjalizm jest humanizmem*, Sartre opisał życie ludzkie jako pełne strachu. Strach bierze się ze zrozumienia, że nie mamy wymówek, że jesteśmy odpowiedzialni za wszystko, co robimy. Ale strach jest jeszcze większy, bowiem według Sartre'a wszystko co zrobisz ze swym życiem, staje się rodzajem szablonu postępowania dla innych. Jeśli ja zdecyduję się wziąć ślub, sugeruję, że wszyscy inni powinni brać ślub. Jeśli ja zdecyduję się leniuchować, wszyscy inni też powinni to robić w mojej wizji ludzkiej egzystencji. Poprzez wybory, jakich dokonuję w swoim życiu, szkicuję własną wersję postępowania dla każdej istoty ludzkiej. Jeśli robię to szczerze, to jest to wielka odpowiedzialność.

Żeby wyjaśnić, co miał na myśli, mówiąc o strachu przed wyborem, Sartre opowiedział historię o studencie, który przyszedł go prosić o radę podczas wojny. Młody człowiek miał podjąć bardzo trudną decyzję. Mógł zostać w domu i opiekować się matką albo uciec z domu i przystąpić do francuskiego ruchu oporu, by walczyć przeciw Niemcom. To była najtrudniejsza decyzja w jego życiu i nie był pewien, co ma zrobić. Jeśli opuściłby matkę, naraziłby ją na wielkie niebezpieczeństwo. Mogłoby się mu nie udać dołączyć do

ruchu oporu, mógł zostać wcześniej schwytany przez Niemców, a wtedy cały wysiłek, by uczynić coś szlachetnego, poszedłby całkowicie na marne, a być może kosztowałby go życie. Ale jeśli zostałby z matką, pozwoliłby, żeby inni walczyli za niego. Co powinien był zrobić? A co ty byś zrobił? Jakiej udzieliłbyś mu rady?

Rada Sartre'a była trochę frustrująca. Powiedział studentowi, że jest wolny i sam powinien dokonać wyboru. Gdyby Sartre dał studentowi jakąkolwiek radę, student i tak musiałby wybrać, czy jej posłuchać, czy nie. Nie da się uciec przed ciężarem odpowiedzialności, który nakłada na nas samo bycie człowiekiem.

Nazwę „egzystencjalizm" nadali filozofii Sartre'a inni. Wzięła się ona stąd, że najpierw uświadamiamy sobie fakt własnej egzystencji, a potem decydujemy, co zrobimy ze swym życiem. Mogłoby być zupełnie inaczej. Moglibyśmy być jak scyzoryki, zaprojektowane do konkretnego celu. Ale Sartre uważał, że tak nie jest. Z jego perspektywy nasza egzystencja poprzedza naszą esencję, podczas gdy w przypadku zaprojektowanych przedmiotów esencja poprzedza ich egzystencję.

W swojej *Drugiej płci* Simone de Beauvoir pokazała inne oblicze egzystencjalizmu, twierdząc, że żadna kobieta nie rodzi się kobietą. One stają się kobietami. Miała na myśli, że kobiety zwyczajowo przyjmują męski punkt widzenia na to, kim jest kobieta. Być taką, jaką chce cię widzieć mężczyzna, to kwestia wyboru. Ale wolne kobiety mogą decydować same, kim chcą być. Nie mają esencji, konkretnego sposobu istnienia wyznaczonego im przez naturę.

Innym istotnym, podejmowanym przez egzystencjalizm tematem, była absurdalność egzystencji. Życie samo w sobie nie ma jakiegokolwiek znaczenia, dopóki my sami nie nadamy mu znaczenia własnymi wyborami, a potem i tak zaraz

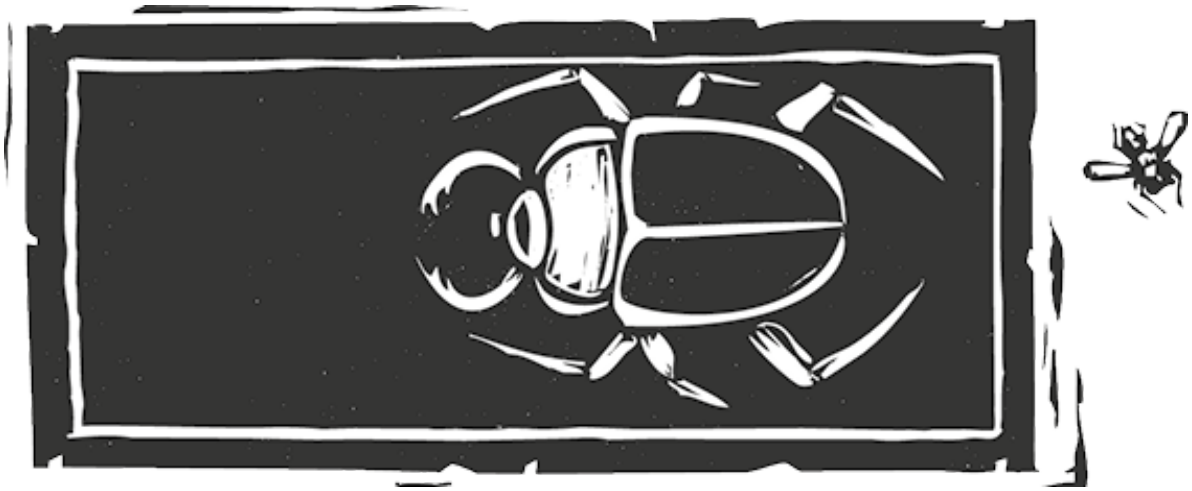
przychodzi śmierć, i wymazuje całe znaczenie, jakie możemy nadać życiu. Sartre opisywał człowieka jako „namiętność bezużyteczną”: nasza egzystencja w ogóle nie ma sensu. Jest tylko znaczenie, które każdy z nas nadaje życiu własnymi wyborami. Albert Camus (1913–1960), pisarz i filozof, również związany z egzystencjalizmem, zobrazował absurd ludzkiej egzystencji greckim mitem Syzyfa. Karą dla Syzyfa za oszukanie bogów jest to, że musi wtoczyć na górę ciężki głaz. Gdy dochodzi do szczytu, kamień stacza się na dół i Syzyf musi zaczynać wszystko od początku. Robi to cały czas, aż po wieczność. Ludzkie życie podobne jest zadaniu Syzyfa w tym, że nie ma kompletnie żadnego sensu: nie ma żadnej odpowiedzi, która by je wyjaśniała. Jest absurdalne. Ale Camus wcale nie uważał, że to powód do rozpaczy. Przeciwnie, powinniśmy uznać, że Syzyf jest szczęśliwy. Dlaczego? Bo w bezsensownym wtaczaniu na górę wielkiego kamienia jest coś, co sprawia, że jego życie jest warte tego, żeby żyć. To mimo wszystko lepsze od śmierci.

Egzystencjalizm stał się filozofią kultową. Przyciągnął tysiące młodych ludzi, którzy po nocach zawzięcie dyskutowali na temat absurdalności ludzkiej egzystencji. Stał się inspiracją dla powieści, dramatów i filmów. Był filozofią, według której ludzie mogli żyć i którą mogli zastosować przy podejmowaniu decyzji. Sam Sartre coraz częściej angażował się w politykę i w miarę upływu czasu skłaniał się ku coraz bardziej lewicowym poglądom. Próbował połączyć marksizm ze swoimi wcześniejszymi poglądami – okazało się to trudnym zadaniem. Jego egzystencjalizm z lat czterdziestych XX wieku koncentrował się na jednostkach dokonujących wyboru dla samych siebie. Ale w swoich późniejszych pracach Sartre próbował zanalizować zachowania ludzi w większej grupie oraz znaczenie czynników społecznych i ekonomicznych w naszym życiu. Niestety, jego książ-

ki stawały się coraz mniej zrozumiałe, być może dlatego, że sporo z nich pisał pod wpływem amfetaminy.

Sartre to zapewne najsłynniejszy filozof XX wieku. Ale jeśli zapytasz filozofów, kto był najważniejszym myślicielem ubiegłego stulecia, wielu z nich powie ci, że był nim Ludwig Wittgenstein.

ROZDZIAŁ 34



Opętani przez język

Ludwig Wittgenstein

Gdybyś znalazł się na jednym z seminariów Ludwiga Wittgensteina (1889–1951) w Cambridge w 1940 roku, szybko zdałbyś sobie sprawę, że znalazłeś się w obecności kogoś niezwykłego. Większość ludzi, którzy mieli z nim w życiu osobisty kontakt, uważała go za geniusza. Bertrand Russell opisywał go jako „pełnego pasji, wnikliwego, głębokiego i dominującego” człowieka. Tego niewielkiego wzrostem wiedeńczyka o błękitnych oczach otaczała atmosfera głębokiej powagi, gdy przechadzał się w tę i z powrotem, zadając swoim studentom pytania, a co jakiś czas stawał się nieobecny duchem, gdyż zatapiał się we własnych myślach. Nikt nie ważył się mu przeszkodzić. Nigdy nie wykładał z przygotowanych wcześniej notatek, ale swobodnie omawiał tematy, próbując je przybliżyć słuchaczom za pomocą przykładów. Mówił studentom, żeby nie tracili czasu na czytanie dzieł filozoficznych. Zamiast brać je na poważnie, le-

piej je wyrzucić i zacząć się samemu poważnie zastanawiać nad problemami, które są w nich omawiane.

Jego pierwsza własna książka, zatytułowana *Tractatus Logico-Philosophicus* (1922), składała się z krótkich numerowanych rozdziałów, które w czytaniu bardziej przypominały poezję niż filozofię. Jej podstawowym przesłaniem było to, że najważniejsze kwestie etyczne i religijne wykraczają poza granice możliwości naszego rozumu i jeśli nie możemy mówić o nich z sensem, powinniśmy milczeć.

Główny temat jego późniejszych dzieł stanowiło „opętanie przez język". Wittgenstein uważał, że język prowadzi filozofów do różnego rodzaju nieporozumień. Poddają się jego czarowi. Wittgenstein postrzegał siebie w roli terapeuty, który likwiduje całe to zamieszanie. Uważał, że jeśli będziesz podążał za logiką starannie dobranych przez niego różnych przykładów, to twoje problemy filozoficzne znikną. To, co wydawało się niesłychanie istotne, przestanie być jakimkolwiek problemem.

Jedną z przyczyn zamętu w filozofii było, jak sugerował, założenie, że wszystkie języki funkcjonują w ten sam sposób – pogląd, że słowa po prostu nazywają rzeczy. Chciał swoim słuchaczom zademonstrować, że istnieje wiele „gier słownych", wiele działań, które przeprowadzamy, używając różnych słów. Nie istnieje esencja, istota języka, nie ma ogólnego wzoru, określającego cały zakres jego użycia.

Jeśli widzisz grupę związanych w jakiś sposób ze sobą ludzi, na przykład na weselu, uda ci się być może rozpoznać członków rodziny, dzięki ich fizycznemu podobieństwu. To właśnie Wittgenstein miał na myśli, mówiąc o „rodzinnym podobieństwie". Możesz trochę przypominać matkę – być może oboje macie takie same włosy i kolor oczu – i trochę dziadka – obydwaj jesteście wysocy i szczupli. Możesz też mieć takie same włosy i taki sam kształt oczu jak siostra,

ale kolor jej oczu może się różnić od koloru oczu twoich i waszej matki. Nie istnieje ani jedna cecha, którą dzielą wszyscy członkowie rodziny, która uwidaczniałaby od razu, że wszyscy jesteście członkami tej samej, genetycznie spokrewnionej rodziny. Istnieje za to ogólny wzorzec nakładających się na siebie podobieństw: część rodziny ma jedne cechy wspólne, część zaś inne. Wittgensteina interesował przede wszystkim ten właśnie wzorzec zazębiających się podobieństw. Użył owej rodzinnej metafory, żeby wyjaśnić coś bardzo ważnego, dotyczącego funkcjonowania języka.

Pomyśl o słowie „gra". Jest wiele różnych rodzajów gier: gry planszowe, takie jak szachy, gry karciane, takie jak brydż czy pasjans, gry sportowe, takie jak piłka nożna i tak dalej. Istnieją również inne rodzaje gier, takie jak gra w chowanego, w podchody czy różnego rodzaju zgadywanki. Większość ludzi przyjmuje, że ponieważ we wszystkich tych przypadkach używamy słowa „gra", musi istnieć jakaś jedna, wspólna dla nich wszystkich cecha, „esencja", albo istota pojęcia „gry". Ale Wittgenstein proponuje swym czytelnikom, żeby zamiast zakładać, że istnieje jeden wspólny mianownik dla nich wszystkich, przyjrzeć się całej sprawie uważnie. Być może uważasz, że w każdej grze musi być przegrany i zwycięzca, ale co w takim razie z pasjansem albo z rzucaniem piłki o ścianę i łapaniem jej? Oba te działania to gry, ale nie ma w nich przegranych. A może wspólne dla gier jest to, że wszystkie mają jakieś zasady? Ale zgadywanki raczej zasad nie mają. Dla każdego proponowanego wspólnego mianownika dla wszystkich gier Wittgenstein znajduje kontrprzykład – grę niezawierającą sugerowanej „esencji" wszystkich gier. Zamiast więc przyjmować, że wszystkie gry mają ze sobą coś wspólnego, uważa, że powinniśmy postrzegać takie słowa jak „gra" jako „terminy o rodzinnym podobieństwie".

Opisując język jako serię „gier językowych” zwracał uwagę na fakt, że za pomocą języka wyrażamy dużo różnych rzeczy i że filozofowie pogubili się, bo większość z nich uważa, że każdego języka używa się w ten sam sposób. Słynne jest jego stwierdzenie, że swoje zadanie jako filozofa widzi w tym, żeby pokazać muszce drogę wyjścia z butelki. Typowy filozof będzie brzęczał i obijał się o jej ścianki. Drogą do rozwiązania problemu filozoficznego miało być wyciągnięcie korka z butelki i wypuszczenie muchy. Chciał w ten sposób pokazać filozofom, że popełniają błąd, zadając złe pytania albo dając się zwieść językowi.

Przypatrzmy się Świętemu Augustynowi, opisującemu, jak się nauczył mówić. W swoich *Wyznaniach* Augustyn opowiada, że starsi ludzie w jego otoczeniu wskazywali na określone przedmioty i nazywali je. Widział jabłko, ktoś wskazywał na nie i mówił „jabłko”. Stopniowo Augustyn zaczął pojmować znaczenie słów i był w stanie używać ich tak, żeby prosić ludzi o to, czego akurat chciał. Wittgenstein widział w nim przykład kogoś, kto uważa, że wszystkie języki mają esencję, pojedynczą funkcję, którą jest nazywanie rzeczy. Dla Augustyna każde słowo ma konkretne znaczenie, które jest jego esencją. Wittgenstein zachęca nas, byśmy traktowali język jako serię działań związanych z praktycznym życiem używających go ludzi. Zamiast traktować go jako korkociąg, który zawsze pełni tę samą funkcję, powinniśmy widzieć w nim raczej skrzynkę zawierającą wiele różnych narzędzi.

Wydaje ci się zapewne oczywiste, że gdy cię coś boli i mówisz o tym, używasz słów, które określają konkretne doznania. Ale Wittgenstein próbuje podważyć ten obraz języka doznań. To nie tak, że niczego nie odczuwasz. Chodzi o to, że logicznie rzecz biorąc, twoje słowa nie mogą być nazwami doznań. Gdyby każdy z nas miał pudełko z chrabąszczem

w środku, którego nigdy by nikomu nie pokazywał, nie miałoby znaczenia, co jest w pudełku, gdybyśmy opowiadali sobie nawzajem o swoim „chrabąszczu”. Język należy do sfery publicznej i wymaga publicznie dostępnych środków, które pozwolą sprawdzić, czy jesteśmy rozumni. Gdy dziecko uczy się „opisywać” swój ból, to według Wittgensteina rodzice zachęcają je, by mówiło na przykład „boli mnie”, zamiast bardziej naturalnego „ała!”. Przesłanie Wittgensteina dotyczy po części tego, że nie powinniśmy w słowach „boli mnie” widzieć sposobu wyrażania własnych doznań. Gdyby ból i inne doznania rzeczywiście były prywatnymi doznaniami, musielibyśmy do ich opisu używać specjalnego prywatnego języka. Wittgenstein uważał jednak, że nie ma to sensu. Inny przykład może nam pomóc zrozumieć, dlaczego tak sądził.

Jakiś człowiek podejmuje decyzję, że za każdym razem, gdy będzie doznawał czegoś, czego nie potrafi ująć w słowa (na przykład będzie to jakiś rodzaj ciarek), zapisze to sobie w dzienniku. Pisze „D” za każdym razem, gdy przechodzą go takie właśnie ciarki. „D” to słowo w jego prywatnym języku – nikt nie wie, co ma przy tym na myśli. Wydaje się to całkiem możliwe. Nietrudno wyobrazić sobie człowieka robiącego coś takiego. Ale tu zaczynają się schody. Jak ów człowiek może mieć pewność, czy kolejne ciarki to rzeczywiście takie same ciarki, które zapisał pod literą „D” w swoim dzienniku, a nie jakiś inny rodzaj ciarek? Nie może tego w żaden sposób sprawdzić – może tylko odwołać się do wspomnienia poprzednich ciarek, które zapisał w swym dzienniku pod literą „D”. Ale to nie wystarcza, bo może się przecież mylić. Nie da się tą metodą wiarygodnie stwierdzić, że używasz danego słowa w ten sam sposób.

Wittgenstein chciał za pomocą przykładu z dziennikiem wykazać, że sposób użycia słów do opisu naszych doświad-

czeń nie może się opierać na osobistym, prywatnym połączeniu doświadczenia ze słowem. Musi być w nim coś publicznego. Nie możemy mieć osobistego, prywatnego języka. A jeśli to prawda, to pogląd, że nasz umysł jest jak zamknięty teatr, do którego nikt nie ma wstępu, jest błędny. Dla Wittgensteina idea prywatnego języka doznań nie ma w ogóle sensu. To istotne – i przy okazji trudne do zrozumienia – bowiem wielu filozofów przed nim uważało, że umysł każdej jednostki jest czymś całkowicie prywatnym.

Wittgenstein był chrześcijaninem, ale jego rodzina była według nazistowskich praw żydowska. Podczas drugiej wojny światowej pracował między innymi jako sanitariusz w jednym z londyńskich szpitali. Jego licznej rodzinie udało się uciec z Wiednia. Gdyby ucieczka się nie powiodła, być może Adolf Eichmann postarałby się, żeby wszyscy znaleźli się w jednym z obozów śmierci. Udział Eichmanna w Holokauście i jego późniejszy proces za zbrodnie przeciw ludzkości stały się osią refleksji Hannah Arendt na temat natury zła.

ROZDZIAŁ 35

Człowiek, który nie zadawał pytań

Hannah Arendt

Adolf Eichmann ciężko i pilnie pracował jako administrator. Od 1942 roku odpowiadał za transport europejskich Żydów do obozów koncentracyjnych ulokowanych na terenach przedwojennej Polski, między innymi do Auschwitz. Była to część hitlerowskiego „ostatecznego rozwiązania”: planu zgładzenia wszystkich Żydów żyjących na terenach okupowanych przez Niemców. Eichmann nie odpowiadał za politykę systematycznej eksterminacji – nie on wpadł na ten pomysł. Ale bardzo zaangażował się w organizację systemu transportu kolejowego, który ją umożliwiał.

Od lat trzydziestych XX wieku naziści wprowadzali ustawy ograniczające prawa narodu żydowskiego. O wszystko, co złe w Niemczech, Hitler obwiniał Żydów i obłąkańczo chciał się na nich zemścić. Ustawy zabraniały chodzić Żydom do państwowych szkół, zmuszały ich do oddawania pieniędzy i nieruchomości oraz do noszenia żółtej gwiazdy Dawida.

Spędzano ich w jedno miejsce i zamykano w gettach – przeludnionych dzielnicach, które stawały się dla nich więzieniem. Brakowało tam żywności, a codzienne życie było bardzo ciężkie. Ale ostateczne rozwiązanie doprowadziło do dalszej eskalacji zła. Decyzja Hitlera o wymordowaniu milionów ludzi tylko dlatego, że należeli do takiej, a nie innej rasy, oznaczała, że naziści muszą znaleźć sposób ewakuacji Żydów z miast do miejsc, gdzie można będzie ich zabijać masowo. Istniejące już obozy koncentracyjne zmieniono w fabryki do zagazowywania i spalania setek ludzi dziennie. Jako że wiele z tych obozów utworzono na ziemiach należących przed wojną do Polski, trzeba było zorganizować pociągi, które z całej Europy powiozłyby Żydów na śmierć.

Gdy Eichmann siedział w swym biurze, gdzie przekładał papiery na swoim biurku i załatwiał ważne telefony, miliony ludzi umierały wskutek jego działań. Niektórzy na tyfus, inni z głodu, jeszcze inni zaharowując się na śmierć, ale większość z nich zabijał gaz. W nazistowskich Niemczech pociągi były punktualne – Eichmann i jemu podobni potrafili o to zadbać. Aby zapewnić swym działaniom właściwą efektywność, zapełniali ludźmi bydlęce wagony. W środku byli mężczyźni, kobiety i dzieci, pozbawieni żywności i wody, często wystawieni na działanie upału albo mrozu. Końcową stacją miała być śmierć. Często zresztą umierali już podczas koszmarnej podróży, w szczególności starzy i chorzy.

Ci, którzy przeżyli podróż, wysiadali z pociągów słabi i przerażeni. Prowadzono ich do komór, które rzekomo były łaźniami. Kazano im się rozebrać do naga. Drzwi zamykano. To tu naziści mordowali swoje ofiary gazem – cyklonem B. Ciała palono, a cenne rzeczy hitlerowcy przywłaszczali sobie. Silniejszych, którzy nie trafili od razu do komór, zmuszano do pracy w wyniszczających warunkach z minimalną

dawką dziennego wyżywienia. Obozowi strażnicy bili ich albo dla zabawy zabijali.

Eichmann odgrywał w tej zbrodni istotną rolę. Po zakończeniu drugiej wojny światowej udało mu się jednak schronić przed aliantami w Argentynie, gdzie przez jakiś czas żył w ukryciu. Ale w 1960 roku agenci tajnych izraelskich służb, Mosadu, namierzyli go w Buenos Aires i schwytali. Otumanili go narkotykami i przetransportowali do Izraela, gdzie stanął przed sądem.

Czy Eichmann był bestią, sadystą, któremu ludzkie cierpienie sprawiało radość? Tak właśnie myślała większość ludzi, zanim zaczął się proces. Czy inaczej mógłby odegrać tak istotną rolę w Holokauście? Przez kilka lat pracował nad znalezieniem efektywnych sposobów wysyłki ludzi na śmierć. Tylko potwór byłby zdolny nocą zasnąć po dniu wypełnionym tego rodzaju pracą.

Filozofka Hannah Arendt (1906–1975), niemiecka Żydówka, która wyemigrowała do Stanów Zjednoczonych, pełniła obowiązki sprawozdawcy sądowego z procesu Eichmanna dla amerykańskiego magazynu „New Yorker”. Chciała stanąć oko w oko z tym wytworem nazistowskiego państwa totalitarnego, społeczeństwa, w którym ludziom pozostawiono niewiele przestrzeni na samodzielne myślenie. Chciała go zrozumieć, zorientować się, jakim był człowiekiem i przekonać się, dzięki czemu mógł popełniać tak okrutne czyny.

Eichmann całkowicie różnił się od pierwszego nazisty, którego poznała w swym życiu. Sama uciekła przed nazistami najpierw do Francji, potem do Stanów Zjednoczonych, których została obywatelką. W młodości na uniwersytecie w Marburgu chodziła na wykłady Martina Heideggera. Przez krótki czas byli nawet kochankami, chociaż ona miała wówczas zaledwie osiemnaście lat, a on miał żonę. Heideg-

ger pisał wówczas *Bycie i czas*, piekielnie trudne dzieło, które zdaniem jednych stanowi ważny wkład w filozofię, zdaniem innych jest umyślnie niejasną, niezbyt sensowną pisaniną. Później został wiernym członkiem partii nazistowskiej, wspierającym jej antyżydowską politykę. Z dedykacji w swojej najsłynniejszej książce usunął nawet nazwisko byłego przyjaciela, filozofa Edmunda Husserla, jako że ten był Żydem.

Ale teraz, w Jerozolimie, Arendt miała poznać nazistę zupełnie innego gatunku. Eichmann był raczej przeciętnym człowiekiem, który postanowił nie zastanawiać się za bardzo nad tym, co robił. Ta niechęć do myślenia miała katastrofalne konsekwencje.Ale Eichmann nie był też okrutnym sadystą, jakiego mogła się spodziewać. Był kimś o wiele bardziej zwyczajnym, ale równie niebezpiecznym: bezrefleksyjnym człowiekiem. W Niemczech, gdzie w kodeksie prawnym znalazło się miejsce dla najbardziej odrażających form rasizmu, łatwo przyszło mu przekonać samego siebie, że to, co czynił, było słuszne. Gdy nadarzyły się sprzyjające okoliczności do zrobienia kariery, wykorzystał je. Ostateczne rozwiązanie Hitlera stało się dla Eichmanna okazją do wykazania się w roli sumiennego pracownika. Trudno to sobie wyobrazić i wielu krytyków Arendt podejrzewa, że się myliła. Ona sama odnosiła jednak wrażenie, że był uczciwy, gdy mówił o „wypełnianiu swoich obowiązków”.

W odróżnieniu od niektórych nazistów Eichmannem nie powodowała nienawiść do Żydów. Nie miał w sobie nic z zajadłości Hitlera. Było wielu nazistów gotowych z uśmiechem na ustach skatować na ulicy na śmierć Żyda za to, że nie zdjął na ich widok czapki z głowy, ale on do takich nie należał. Przystał jednak do nazistów i zaakceptował ich ideologię. I co gorsza pomógł wysłać miliony ludzi na śmierć. Nawet gdy przedstawiano mu zgromadzone przeciw niemu

dowody, nie widział w swoich uczynkach nic złego. Jego zdaniem, skoro nie złamał prawa i osobiście nikogo nie uśmiercił, ani nie prosił nikogo, by to dla niego zrobił, postępował zgodnie z nakazami rozumu. Nauczono go przestrzegania prawa i słuchania rozkazów, a wszyscy wokół niego postępowali tak samo. Wykonując rozkazy innych, unikał poczucia odpowiedzialności za efekty swej codziennej pracy.

Eichmann nie musiał oglądać stłoczonych w bydlęcych wagonach ludzi ani wizytować obozów koncentracyjnych, więc tego nie robił. Był to człowiek, który przed sądem oświadczył, że nie mógłby zostać lekarzem, bo boi się widoku krwi. Stanowił wytwór systemu, który w jakiś sposób uniemożliwił mu krytyczne spojrzenie na własne działania i ich skutki dla innych ludzi. Wyglądało to tak, jakby w ogóle nie mógł sobie wyobrazić, co czują inni. Dotrwał do końca procesu, łudząc się wiarą we własną niewinność. Albo było właśnie tak, albo też uznał za najlepszą linię obrony twierdzenie, że po prostu przestrzegał prawa. Jeśli tak, udało mu się oszukać Arendt.

Opisując to, co reprezentował sobą Eichmann, Arendt użyła określenia „banalność zła”. Coś banalnego to coś pospolitego, nudnego i nieoryginalnego. Zło Eichmanna było banalne, jak twierdziła, w tym sensie, że było to zło biurokraty, zło menedżera w biurze, a nie zło diabelskie. Mieliśmy do czynienia ze zwykłym człowiekiem, który dopuścił do tego, że nazistowskie poglądy określały wszystko, co robił.

Filozofię Arendt inspirowały wydarzenia, które się wokół niej rozgrywały. Nie była typem myśliciela spędzającym życie w fotelu, pogrążonym w abstrakcyjnych rozważaniach albo dyskutującym w nieskończoność o prawdziwym znaczeniu jakiegoś słowa. Jej filozofia miała związek z niedawną historią i odwoływała się do konkretnych doświadczeń.

To, o czym pisała w swojej książce *Eichmann w Jerozolimie*, opierało się na obserwacjach jednego człowieka, na tym, jak się wyrażał i usprawiedliwiał. Z tych obserwacji wysnuła ogólne wnioski na temat natury zła w państwie totalitarnym i skutków, jakie wywierało ono na tych, którzy nie potrafili się oprzeć jego ideologii.

Eichmann, podobnie jak wielu nazistów swojej epoki, nie potrafił spojrzeć na rzeczywistość z perspektywy innych. Zabrakło mu odwagi, żeby zakwestionować reguły, które mu narzucono: szukał po prostu najlepszego sposobu, by je respektować. Brakowało mu wyobraźni. Arendt opisywała go jako płytkiego kretyna – ale to też mogła być poza. Gdyby był potworem, byłby przerażający. Ale potwory są rzadkością i dlatego łatwo je wytropić. Bardziej jednak przerażało to, że wydawał się taki zwyczajny. Był zwykłym człowiekiem, który nie ważąc się podawać w wątpliwość tego, co robił, stał się współuczestnikiem najnikczemniejszych czynów w historii ludzkości. Gdyby nie urodził się w nazistowskich Niemczech, zapewne nigdy nie stałby się złym człowiekiem. Trafił na fatalne dla siebie okoliczności. Ale to nie może wymazać jego win. Był posłusznym wykonawcą niemoralnych rozkazów. A posłuszeństwo wobec nazistowskich rozkazów równało się, zdaniem Arendt, uczestnictwu w ostatecznym rozwiązaniu. Nie sprzeciwiając się rozkazom i wykonując je, brał udział w masowym mordzie, nawet jeśli z jego punktu widzenia ustalał tylko rozkłady jazdy pociągów. Podczas procesu stwierdził nawet, że stosując się do rozkazów postępował słusznie, bo działał w zgodzie z teorią moralnego obowiązku Kanta. Nie był w stanie zrozumieć, że fundament moralności według Kanta stanowiło poszanowanie godności ludzkich istot.

Karl Popper był wiedeńskim intelektualistą, który szczęśliwie uniknął Holokaustu i jeżdżących zgodnie z planem po-

ciągów Eichmanna.

ROZDZIAŁ 36

Ucząc się na błędach

Karl Popper i Thomas Kuhn

Kiedy w 1666 roku pewien młody uczony siedział w ogrodzie, na ziemię spadło jabłko. Ten zwykły skądinąd fakt sprawił, że młodzieniec zaczął się zastanawiać, dlaczego jabłka spadają w dół, a nie na przykład na ukos, albo w ogóle nie lecą w górę. Uczonym był Isaac Newton, a wydarzenie to zainspirowało go do stworzenia teorii grawitacji – teorii, która wyjaśniała zarówno ruchy jabłek, jak i planet. Ale co stało się potem? Sądzisz, że Newton zgromadził dowody, które ponad wszelką wątpliwość wykazały słuszność jego teorii? Karl Popper (1902–1994) twierdził, że tak się nie stało.

Naukowcy, tak jak my wszyscy, uczą się na błędach. Nauka czyni postępy, gdy zdajemy sobie sprawę, że jakiś sposób

postrzegania rzeczywistości jest fałszywy. Taki właśnie, w skrócie, był pogląd Karla Poppera na to, jak ludzkość zdobywa wiedzę o świecie. Zanim Popper opracował swoją ideę, większość ludzi sądziła, że naukowcy zaczynają od domysłów na temat tego, jaki jest świat, a potem gromadzą dowody, które wykazują, że ich założenia były słuszne.

Ale to, co zdaniem Poppera w rzeczywistości robią naukowcy, to próby udowodnienia, że ich teorie są fałszywe. Testowanie teorii polega między innymi na sprawdzaniu, czy można ją obalić (wykazać, że jest fałszywa). Typowy naukowiec zaczyna od śmiałego przypuszczenia albo spekulacji, które próbuje podważyć dzięki całym szeregom eksperymentów albo obserwacji. Nauka to działalność twórcza i fascynująca, ale nie udowadnia ona, że coś jest prawdą – jej zadanie polega na tym, by wyzbyć się fałszywych poglądów i – przy odrobinie szczęścia – zdążać ku prawdzie.

Popper urodził się w Wiedniu w 1902 roku. Chociaż jego rodzina przeszła na chrześcijaństwo, był z pochodzenia Żydem i gdy Hitler doszedł do władzy w latach trzydziestych XX wieku, Popper przezornie opuścił ojczyznę. Osiedlił się najpierw w Nowej Zelandii, a później w Anglii, gdzie zaczął pracować w London School of Economics. W młodości interesował się naukami ścisłymi, psychologią, polityką i muzyką, ale jego prawdziwą miłością była filozofia. Pod koniec życia wniósł poważny wkład zarówno w filozofię, jak i filozofię polityczną.

Zanim Popper zaczął pisać o metodzie naukowej, wielu badaczy uważało, że nauka polega na poszukiwaniu dowodów potwierdzających jakąś hipotezę. Jeśli chciałbyś dowieść, że wszystkie łabędzie są białe, musiałbyś poczynić sporo obserwacji białych łabędzi. Gdyby wszystkie okazały się białe, wydawałoby się całkiem uzasadnione, że twoja hipoteza: „wszystkie łabędzie są białe” jest prawdziwa. Ten sposób

rozumowania wychodzi od stwierdzenia: „wszystkie łabędzie, które widziałem, są białe”, i dochodzi do konkluzji: „wszystkie łabędzie są białe”. Ale oczywiście istnieje szansa, że jakiś łabędź, którego nigdy nie udało ci się zobaczyć, jest czarny. Na przykład w Australii są czarne łabędzie. Można je też zobaczyć w wielu ogrodach zoologicznych na świecie. Zatem twierdzenie: „wszystkie łabędzie są białe” wcale nie wynika logicznie z tego dowodu. Nawet jeśli widziałeś tysiące łabędzi, a wszystkie były białe, twierdzenie może być w dalszym ciągu fałszywe. Jedyny sposób, by dowieść tego ponad wszelką wątpliwość, to przyjrzeć się wszystkim łabędziom. Jeśli istnieje chociaż jeden czarny łabędź, twój wniosek, że „wszystkie łabędzie są białe”, będzie wnioskiem fałszywym.

To wersja problemu indukcji, o którym pisał David Hume w XVIII wieku. Indukcja bardzo się różni od dedukcji. To właśnie stanowi źródło kłopotów. Dedukcja to rodzaj logicznego argumentowania, w którym jeśli prawdziwe są przesłanki, prawdziwy musi być również wniosek. Przyjrzyjmy się temu na słynnym przykładzie. „Wszyscy ludzie są śmiertelni” i „Sokrates jest człowiekiem” to dwie przesłanki, z których wynika logiczny wniosek – „Sokrates jest śmiertelny”. Zaprzeczyłbyś samemu sobie, gdybyś zgodził się z tym, że „wszyscy ludzie są śmiertelni” oraz z tym, że „Sokrates jest człowiekiem”, nie uznając przy tym prawdziwości stwierdzenia „Sokrates jest śmiertelny”. To tak, jakbyś powiedział, że „Sokrates jest śmiertelny i nieśmiertelny”. Można rozpatrywać to w ten sposób, że w procesie dedukcji prawda wniosku jest w pewien sposób zawarta w przesłankach, a logika po prostu ją uwidacznia. A oto inny przykład dedukcji:

Przesłanka pierwsza: wszystkie ryby mają skrzela
Przesłanka druga: Jan jest rybą

Wniosek: Jan ma skrzela

Nonsensem byłoby twierdzenie, że przesłanka pierwsza i przesłanka druga są prawdziwe, a wniosek jest fałszywy. Byłoby to całkowicie nielogiczne.

Indukcja polega na czymś zupełnie innym. Wychodząc od szeregu obserwacji (szczegółu), prowadzi do ogólnego wniosku. Jeśli zaobserwujesz, że w ciągu czterech kolejnych tygodni we wtorek padał deszcz, to możesz wyprowadzić ogólny wniosek, że we wtorki zawsze pada deszcz. Byłby to przykład indukcji. Wystarczyłby wówczas jeden bezdeszczowy wtorek, aby podważyć to twierdzenie. Cztery wilgotne wtorki stanowią niewielką próbkę wszystkich możliwych wtorków. Ale nawet jeśli dokonasz licznych obserwacji, tak jak w przypadku białych łabędzi, wciąż będzie ci mógł pokrzyżować szyki jeden przypadek, który nie będzie pasował do twojego uogólnienia, na przykład jeden deszczowy wtorek albo jeden łabędź, który nie jest biały. I na tym polega właśnie problem indukcji, problem uzasadniania opartego na metodzie indukcyjnej, jeśli może być ona tak zawodna. Czy możesz być pewien, że nie otrujesz się następną szklanką wody, którą będziesz pił? Nie otrułeś się nigdy dotąd wodą, którą piłeś ze szklanek. Przyjmujesz więc, że z tą również wszystko będzie w porządku. Cały czas rozumujemy w ten sposób. Ale czy na pewno taka wiara jest w pełni uzasadniona? Przyjmujemy istnienie w naturze pewnych wzorców i modeli, które być może wcale nie istnieją.

Jeśli uważasz – tak jak wielu filozofów – że nauka rozwija się dzięki indukcji, musisz się zmierzyć z problemem indukcji. Jak nauka może się opierać na tak zawodnym sposobie rozumowania? Popper wybrnął z tego zgrabnie. Jego zdaniem nauka nie opiera się na indukcji. Naukowcy wychodzą od hipotezy, od jakiegoś szacunku dotyczącego natury rzeczywistości. Przykładem może być stwierdzenie: „wszystkie

ogrzewane gazy zwiększają swoją objętość”. To prosta hipoteza, ale w tym miejscu realna nauka wymaga dużej dozy kreatywności i wyobraźni. Naukowcy wpadają na pomysły w różnych miejscach: chemik August Kekulé zasłynął ze snu, w którym wąż pożerał własny ogon, co naprowadziło go na pomysł, że struktura molekuły benzenu to heksagonalny pierścień – hipotezy tej nie udało się do tej pory naukowcom podważyć.

Naukowcy znaleźli później sposób przetestowania tej hipotezy – w tym przypadku przez podgrzewanie wielu różnych rodzajów gazów. Ale „testowanie” nie oznacza znajdowania dowodu na poparcie hipotezy. Oznacza udowodnienie, że hipoteza może się oprzeć różnym próbom jej falsyfikacji. Pamiętasz, że w przypadku łabędzi wystarczył zaledwie jeden czarny łabędź, żeby podważyć uogólnienie, że wszystkie łabędzie są białe. I podobnie – wystarczyłby jeden rodzaj gazu, który nie zwiększałby swojej objętości, żeby obalić hipotezę brzmiącą „wszystkie ogrzewane gazy zwiększają swoją objętość”.

Gdy naukowiec obala hipotezę – to znaczy wykazuje, że jest fałszywa – powstaje nowy okruch wiedzy: wiedza, że hipoteza jest fałszywa. Ludzkość rozwija się, bo wciąż się czegoś uczymy. Obserwacja wielu gazów, które zwiększają swoją objętość, nie zwiększy stanu naszej wiedzy – będziemy mieć może jedynie nieco większe zaufanie do naszej hipotezy. Ale kontrprzykład rzeczywiście nas czegoś uczy. Dla Poppera kluczową cechą każdej hipotezy jest to, że powinna być falsyfikowalna. Zastosował tę ideę, by wyjaśnić różnicę między nauką, a tym, co nazywał pseudonauką. Hipoteza naukowa to taka, w przypadku której można przeprowadzić dowód, że jest fałszywa: jest w niej sformułowane twierdzenie, które można obalić. Jeśli powiem: „Istnieją niewidzialne, niewykrywalne wróżki, które sprawiają, że piszę to zda-

nie”, nie ma możliwości dokonania obserwacji, które mogłyby dowieść, że twierdzenie to jest fałszywe. Jeśli wróżki są niewidzialne i niewykrywalne, nie istnieje sposób, by wykazać fałszywość twierdzenia, że wróżki takie istnieją. Jest to zatem twierdzenie niefalsyfikowalne, a przez to w ogóle nienaukowe.

Popper uważał, że wiele wypowiedzi dotyczących psychoanalizy (patrz rozdział 30) to wypowiedzi właśnie w ten sposób niefalsyfikowalne. Twierdził, że są one niesprawdzalne. Jeśli na przykład ktoś mówi, że każdego motywują nieświadome pragnienia, nie ma możliwości, żeby to sprawdzić. Zdaniem Poppera każda wypowiedź, nawet czyjeś zaprzeczenie, że motywują go nieświadome pragnienia, uznawana jest za dowód słuszności psychoanalizy. Psychoanalityk powie: „Fakt, że przeczysz istnieniu nieświadomości, wykazuje, że masz w sobie silne nieświadome życzenie konkurowania z ojcem”. Ale tego twierdzenia nie można sprawdzić, bo nie da się wyobrazić sobie dowodu, który wykazałby jego fałszywość. Zatem, twierdził Popper, psychoanaliza nie jest nauką. Nie może przyczynić się do zwiększenia stanu naszej wiedzy w taki sposób, w jaki czyni to nauka. Popper atakował z tych samych pozycji Marksowskie podejście do historii, uważając, iż każdy możliwy wynik mógłby zostać uznany za poparcie twierdzenia, że historia ludzkości to historia walki klas. Opiera się więc ono na niefalsyfikowalnych hipotezach.

Inaczej ma się rzecz z teorią Einsteina, że światło jest przyciągane przez Słońce. Była ona falsyfikowalna, czyli była teorią naukową. W 1919 roku *nie* udało się jej obalić przy okazji obserwacji widzialnych konstelacji gwiazd podczas zaćmienia Słońca. Ale obserwacje te *mogły* ją obalić. Światła gwiazd nie można było zobaczyć w normalnych okolicznościach, ale w szczególnych warunkach zaćmienia

Słońca naukowcy mogli stwierdzić, że widzialne gwiazdy znalazły się w miejscach dokładnie określonych przez Einsteina. Gdyby zaobserwowano je w innych miejscach, podważyłoby to teorię Einsteina o przyciąganiu światła przez bardzo ciężkie ciała. Popper nie uważał, że obserwacje te dowiodły prawdziwości teorii Einsteina. Ale sprawdzalność teorii i fakt, że naukowcy nie byli w stanie dowieść jej fałszywości, działały na jej korzyść. Przewidywania Einsteina mogły się okazać fałszywe, ale się nie okazały.

Wielu naukowców i filozofów było pod wielkim wrażeniem opisanej przez Poppera metody naukowej. Na przykład Peter Medawar, laureat Nagrody Nobla w dziedzinie medycyny, powiedział: „Sądzę, że Karl Popper jest jednoznacznie największym filozofem nauki w dziejach”. Naukowcom szczególnie spodobało się określenie ich działalności jako twórczej i pełnej inwencji. Uważali też, że Popper rozumiał, na czym polega ich praca. Filozofowie podziwiali sposób, w jaki Popper podszedł do trudnego problemu indukcji. Ale w 1962 roku amerykański historyk nauki Thomas Kuhn opublikował książkę *Struktura rewolucji naukowych*, która zupełnie inaczej odnosiła się do postępu w nauce i w której autor stwierdził, że Popper się mylił. Kuhn podejrzewał, że Popper nie przestudiował dokładnie historii nauki. Gdyby to zrobił, dostrzegłby w niej pewien wzorzec.

Przez większość czasu panują okresy, jak to określał „normalnej nauki”. Naukowcy pracują zgodnie z jakimiś założeniami, według jakiegoś paradygmatu, podzielanego przez wszystkich naukowców z danego okresu. Przykładowo, zanim ludzie zdali sobie sprawę, że Ziemia kręci się wokół Słońca, paradygmatem było to, że Słońce kręci się wokół Ziemi. Astronomowie robili badania zgodnie z tymi założeniami, ale dowody najwyraźniej do nich nie przystawały. Pracując zgodnie tym paradygmatem Kopernik wystąpił

z ideą, że to Ziemia porusza się wokół Słońca. Zarzucono mu, że musiał się pomylić w swych obliczeniach. Według Kuhna nie ma faktów, które istnieją niezależnie od nas i tylko czekają na nas, żeby zostać odkryte. Zamiast tego określone ramy lub paradygmat ustalają do pewnego stopnia, o czym możesz myśleć. Ciekawe rzeczy zaczynają się dziać, kiedy następuje to, co Kuhn określił jako „zmianę paradygmatu". Polega ona na załamaniu się całego obrazu rzeczywistości. Może się to zdarzyć, gdy naukowcy odkrywają rzeczy, które nie pasują do istniejącego paradygmatu – tak jak w przypadku obserwacji, które nie mają sensu w ramach paradygmatu, że Słońce porusza się wokół Ziemi. Ale nawet wtedy dużo wody może upłynąć, zanim ludzie zrezygnują ze starego sposobu myślenia. Naukowcy, którzy przez całe życie pracowali zgodnie z jednym paradygmatem, nie witają zwykle entuzjastycznie innego sposobu spojrzenia na rzeczywistość. Gdy przyzwyczają się już do nowego paradygmatu, znów rozpoczyna się okres „normalnej nauki", tym razem już na nowych zasadach. I tak to się właśnie odbywa. Tak stało się, gdy obalono pogląd, że Ziemia jest centrum wszechświata. Kiedy tylko ludzie zaczęli postrzegać Układ Słoneczny w nowy sposób, trzeba było dużo więcej normalnej nauki, żeby zrozumieć, jak wyglądają trasy planet wokół Słońca.

Popper, czemu trudno się dziwić, nie zgadzał się z taką wizją historii nauki, chociaż przyznawał, że idea „normalnej nauki" jest przydatna. Rodzi się tu fascynujące pytanie, czy on sam był naukowcem z przestarzałym paradygmatem, czy też zbliżył się do prawdy o rzeczywistości bardziej niż Kuhn.

Naukowcy robią prawdziwe eksperymenty. Filozofowie zajmują się raczej eksperymentami myślowymi, żeby uwiarygodnić swoje argumenty. Filozofki Philippa Foot i Judith Ja-

rvis Thompson były autorkami całego szeregu pieczołowicie skonstruowanych eksperymentów myślowych, które ujawniły ważne cechy naszego myślenia o moralności.

ROZDZIAŁ 37

Wykolejony pociąg i niepożądany skrzypek

Philippa Foot i Judith Jarvis Thomson

Pewnego dnia podczas spaceru widzisz pociąg, który pędzi prosto na pięciu mężczyzn zajętych robotami na torach. Nic nie wskazuje na to, by zdążył zahamować. I rzeczywiście – maszynista stracił przytomność, prawdopodobnie wskutek zawału serca. Jeśli nic się nie wydarzy, pięciu mężczyzn zginie. Z całą pewnością przejedzie ich pociąg, bo tak pędzi, że nie zdążą się uratować. Jest dla nich jednak jakaś nadzieja. Tuż przed robotnikami znajduje się zwrotnica, a na sąsiednim torze pracuje tylko jeden mężczyzna. Stoisz dostatecznie blisko, by przestawić zwrotnicę i sprawić, że pociąg ominie pięciu mężczyzn i przejedzie samotnie pracującego robotnika. Czy powinieneś pozwolić, by ów niewinny człowiek poniósł śmierć? Z czysto statystycznego punktu widzenia na pewno: zabijesz jednego człowieka, ale za to ocalisz pięciu innych. To musi oznaczać maksymalizację szczęścia.

Wydaje się, że zdaniem większości ludzi byłaby to słuszna decyzja. W rzeczywistości jednak byłoby nam bardzo trudno przestawić zwrotnicę i tym samym skazać człowieka na śmierć, jeszcze gorzej jednak byłoby nie zrobić nic i patrzeć, jak ginie pięć osób.

Powyżej przedstawiono jedną z wersji eksperymentu myślowego, stworzonego pierwotnie przez angielską filozofkę Philippę Foot (1920–2010). Foot próbowała dociec, czemu uratowanie życia pięciu mężczyznom na torach wydaje nam się „słuszne", natomiast inne sytuacje, w których życie jednego człowieka poświęcono by dla ocalenia wielu innych – już nie. Wyobraźmy sobie, że do szpitala przychodzi zdrowy człowiek. Na miejscu pięciu pacjentów desperacko czeka na rozmaite narządy. Jeden z nich potrzebuje nowego serca i bez transplantacji z całą pewnością umrze. Inny musi dostać nową wątrobę, jeszcze inny nerkę i tak dalej. Czy słuszne byłoby zabicie zdrowego człowieka, by w ten sposób pozyskać narządy dla chorych? Chyba jednak nie. Nikt nie uważa, że można by tolerować sytuację, w której zabija się zdrową osobę, po czym jej serce, płuca, wątrobę i nerki przeszczepia się pięciu pacjentom. A przecież i w tym przypadku mamy do czynienia z poświęceniem życia jednego człowieka dla ratowania pięciu innych istnień. Na czym polega różnica pomiędzy powyższym przykładem a sytuacją z wykolejonym pociągiem?

Eksperyment myślowy to fikcyjna sytuacja, której celem jest zobrazowanie naszych odczuć odnośnie do określonego problemu, względnie tego, co filozofowie nazywają intuicją. Dzięki eksperymentom myślowym zyskujemy szansę skupienia całej uwagi na rozstrzygającym aspekcie danej kwestii. W tym wypadku dylemat filozoficzny brzmi: „W jakiej sytuacji można zaakceptować poświęcenie ludzkiego życia dla ratowania innych?". Eksperyment pozwala wydobyć kluczo-

we problemy i pokazać nam, czy naszym zdaniem określone działanie jest właściwe czy nie.

Niektórzy twierdzą, że również w przykładzie z rozpędzonym pociągiem nigdy i pod żadnym pozorem nie powinno się przestawiać zwrotnicy, gdyż w ten sposób bawilibyśmy się w Boga – podejmowalibyśmy decyzję, kto ma pozostać przy życiu, a kto nie. Większość ludzi jest jednak zdania, że gdyby taki ruch był możliwy, należałoby go wykonać.

Wyobraźmy sobie teraz inny, choć podobny przypadek. To kolejna wersja powyższego eksperymentu myślowego, opracowana przez amerykańską filozofkę Judith Jarvis Thomson (ur. 1929). Tym razem rozpędzony pociąg znajduje się na prostym odcinku torów i, tak jak poprzednio, zmierza w stronę pięciu nieszczęsnych robotników. Jeśli nic nie zrobimy, mężczyźni z całą pewnością zginą. My tymczasem stoimy na kładce obok monstrualnego grubasa. Jeśli zepchniemy go z kładki, spadnie na tory i zdoła własnym ciężarem zatrzymać pociąg, zanim przejedzie on pięciu robotników. Zakładając oczywiście, że dysponujemy siłą, która pozwoli nam zrzucić tłuściocha tuż pod rozpędzony pociąg, czy powinniśmy to zrobić?

Wiele osób uważa, że ten przykład jest znacznie bardziej skomplikowany i będziemy się skłaniać do odpowiedzi odmownej, nie zważając na fakt, że przecież w obu przypadkach istota sprawy jest identyczna: rezultatem naszego działania będzie śmierć jednego człowieka, a nie pięciu. Ale zepchnięcie mężczyzny z kładki podejrzanie przypomina morderstwo. Skoro jednak w obu sytuacjach rezultat jest taki sam, właściwie nie powinniśmy się w ogóle wahać. Jeśli było słuszne przestawienie zwrotnicy w pierwszym przypadku, to musi być także słuszne zepchnięcie człowieka na tory. Trochę to pogmatwane, nieprawdaż?

Można by oczywiście powiedzieć, że wypchnięcie kogoś tak grubego za barierkę i tak byłoby zadaniem ponad siły: w aspekcie czysto fizycznym albo psychicznym, bo przecież takie działanie wymaga sporej dozy brutalności. No dobrze, to w takim razie wyobraźmy sobie, że na kładce znajduje się zapadnia. W związku z tym, identycznie jak w pierwszej sytuacji, wystarczy tylko przesunąć dźwignię, by kosztem minimalnego wysiłku zrzucić grubego mężczyznę na tory. Jeden mały ruch. Tymczasem wiele osób nadal uważa, że taki czyn należy z moralnego punktu widzenia ocenić zupełnie inaczej niż w sytuacji ze zwrotnicą. Dlaczego?

Fakt, że często sądzimy, iż wersja ze zwrotnicą tak bardzo różni się od wersji z grubasem, próbuje się obecnie wyjaśniać za pomocą tzw. zasady podwójnego skutku. W większości przypadków uważamy na przykład, że słuszne może być pobicie kogoś ze skutkiem śmiertelnym, jednak tylko w sytuacji, gdy zostalibyśmy zaatakowani, a lżejsze ciosy okazałyby się niewystarczające, by ochronić nas przed napastnikiem. Dający się przewidzieć negatywny skutek uboczny określonego działania, dokonywanego zasadniczo w dobrej wierze, można zaakceptować, jednak świadomie wyrządzoną krzywdę – już nie. Z moralnego punktu widzenia nie będzie więc właściwe otrucie kogoś, o kim wiemy, że zamierza nas zabić. W pierwszym przypadku nasze zamiary są zasadniczo słuszne moralnie, choć jeśli je zrealizujemy, skutkiem będzie śmierć człowieka. W drugim natomiast przystępujemy do działania z zamiarem zabicia innej osoby, a tego nie można zaakceptować. Niektórzy ludzie sądzą, że powyższe wyjaśnienie rozwiązuje problem. Inni uważają, że zasada podwójnego skutku jest błędna.

Opisane wcześniej sytuacje mogą wydawać się mocno naciągane. I w pewnym sensie takie właśnie są. Najprawdopodobniej nigdy w życiu nie znajdziemy się w sytuacji, w któ-

rej będziemy musieli podjąć decyzję, czy zepchnąć grubasa na tory czy nie. Ale też wcale nie chodzi o to, by były to przypadki z życia wzięte. To eksperymenty myślowe, których celem jest skłonienie do namysłu nad tym, co uważamy za słuszne. Niekiedy jednak również w prawdziwym życiu zdarzają się sytuacje, w których zmuszeni jesteśmy dokonywać podobnych wyborów. Na przykład podczas drugiej wojny światowej naziści zrzucali bomby na wybrane dzielnice Londynu. Jeden z niemieckich szpiegów był w istocie podwójnym agentem. Anglicy mogli więc przesłać Niemcom wprowadzające w błąd doniesienia, że ich bomby spadają znacznie bardziej na północ, niż planowali. W rezultacie Niemcy mogliby zmienić pierwotny cel, dzięki czemu zbombardowaliby położone na południu Kent i Surrey, nie zaś znacznie gęściej zaludnione tereny Londynu. Nie można było sprawić, by *nikt* nie zginął, można natomiast było spowodować, że zginie *mniej* ludzi. W tym konkretnym przypadku Anglicy postanowili *nie* bawić się w Boga.

Jednak w innej prawdziwej sytuacji zdecydowano się postąpić inaczej. W 1987 roku, w okolicach belgijskiej wsi Zeebrugge doszło do katastrofy – zatonął prom pasażersko-samochodowy. Pasażerowie ze wszystkich sił starali się wyratować z lodowatej wody. Młody mężczyzna pragnął wdrapać się po drabince sznurowej, jednak sparaliżowany strachem nie był w stanie wykonać żadnego ruchu. Zastygł w miejscu na co najmniej dziesięć minut, uniemożliwiając w ten sposób innym wydostanie się po drabince. Tymczasem liczyła się każda sekunda, bo dłuższe pozostawanie w wodzie groziło, jeśli nawet nie utonięciem, to śmiercią z wychłodzenia. Ostatecznie więc kłębiący się w wodzie pasażerowie siłą oderwali mężczyznę od drabinki i sami wydostali się z morza. Młody człowiek natomiast spadł do wody i utonął. Okrutne, ale w tych okolicznościach poświęcenie życia jed-

nego człowieka dla ocalenia wielu było prawdopodobnie słuszną decyzją, tak samo jak w przypadku z rozpędzonym pociągiem.

Filozofowie do dziś spierają się na temat tego eksperymentu myślowego zwanego dylematem wagonika i tego, jak należałoby postąpić. Żywo dyskutowany jest też inny eksperyment myślowy, przedstawiony przez Judith Jarvis Thomson. Thomson zastanawia się nad sytuacją kobiety, która zachodzi w ciążę mimo stosowanej antykoncepcji. Zdaniem amerykańskiej filozofki kobieta ta nie ma moralnego obowiązku urodzenia dziecka. Może usunąć ciążę, nie popełniając czynu niedopuszczalnego moralnie. Według Thomson urodzenie dziecka w takich okolicznościach byłoby owszem aktem człowieczeństwa, nie jest jednak obowiązkiem. Tradycyjnie już dyskusja na temat aborcji skupia się przede wszystkim na prawie do życia płodu. Eksperyment myślowy Thomson dlatego był tak istotny, że przedstawiał sprawę z punktu widzenia kobiety.

Dla zilustrowania swoich poglądów filozofka przedstawia następujący przykład: oto pewien sławny skrzypek cierpi na problemy z nerkami. Jego jedyną szansą na przeżycie jest podłączenie go do krwiobiegu osoby z tą samą, rzadką grupą krwi, co on. Ty masz właśnie taką grupę. Pewnego ranka budzisz się i stwierdzasz, że podczas gdy spałeś, lekarze podłączyli owego skrzypka do twoich nerek. Thomson przekonuje, że w takiej sytuacji nie masz obowiązku zgodzić się na to, by skrzypek pozostał do ciebie podłączony, nawet jeśli zdajesz sobie sprawę z tego, że wskutek odłączenia czeka go śmierć. Jej zdaniem, analogicznie należy traktować kobietę, która mimo stosowania antykoncepcji zaszła w ciążę. Płód w jej brzuchu nie nabywa automatycznie prawa, by korzystać z jej ciała, podobnie jak nie nabywa go skrzypek.

Przed zaproponowanym przez Thomson eksperymentem myślowym większość ludzi była zdania, że rozstrzygające pytanie w tej kwestii brzmi: „Czy płód jest człowiekiem?”. Panowała opinia, że o ile zdołamy udowodnić, że istotnie płód jest pełnoprawnym człowiekiem, każda aborcja będzie niedopuszczalna z moralnego punktu widzenia. Eksperyment Thomson sugerował, że problem wcale nie zostanie rozwiązany, nawet wtedy, gdy płód uznamy za człowieka.

Oczywiście, nie wszyscy podzielają ten punkt widzenia. Niektórzy nadal uważają, że człowiek nie powinien się bawić w Boga, nawet jeśli po przebudzeniu stwierdzi, że do jego nerek podłączony jest słynny skrzypek. Jasne, że życie się przez to skomplikuje – szczególnie jeśli nie przepadamy za grą na skrzypcach. Mimo wszystko jednak nie wolno zabijać skrzypka, nawet jeśli to nie my podjęliśmy decyzję, żeby mu pomóc. Podobnie wiele osób jest zdania, że w żadnym wypadku nie należy przerywać ciąży o prawidłowym przebiegu, nawet jeśli dla zabezpieczenia się przed nią zastosowano antykoncepcję. Inteligentnie skonstruowany eksperyment myślowy Judith Jarvis Thomson doskonale pokazuje jednak, co leży u podłoża odmiennych sądów różnych ludzi.

Eksperymentem myślowym posłużył się także filozof polityczny John Rawls. W jego przypadku chodziło o kwestię, czym jest sprawiedliwość i na jakich podstawach najlepiej byłoby oprzeć organizację społeczeństwa.

ROZDZIAŁ 38

Sprawiedliwość przez niewiedzę

John Rawls

Wyobraź sobie, że jesteś bogaty, może nawet nieprawdopodobnie bogaty. Jednak większości z nas powodzi się zdecydowanie gorzej. Niektórzy ludzie są biedni, tak biedni, że przez większą część swego krótkiego życia cierpią głód i choroby. Nie wydaje się to ani sprawiedliwe, ani słuszne – i z całą pewnością takie nie jest. Gdyby na świecie panowała prawdziwa sprawiedliwość, żadne dziecko nie chodziłoby głodne, o śmierci z głodu nawet nie wspominając. Tymczasem inni mają tyle pieniędzy, że nie wiedzą, co z nimi zrobić. Gdyby na świecie panowała prawdziwa sprawiedliwość, każdy chory człowiek miałby też dostęp do dobrej opieki medycznej. A biedacy w Afryce nie mieliby gorzej niż biedni ludzie w USA czy w Europie. Z kolei bogacze na Zachodzie nie byliby tysiące razy bogatsi niż ci, którzy, choć wcale sobie tego nie wybrali, urodzili się w „gorszej” części świata. Sprawiedliwość oznacza, że wszyscy ludzie traktowani są

jednakowo. W naszym otoczeniu możemy spotkać ludzi, w których życiu dzieje się dużo dobrego. Gdzie indziej zaś są tacy, którzy bez żadnej własnej winy mają bardzo ograniczone możliwości wyboru tego, co chcieliby robić, jak pracować, gdzie mieszkać. Wiele osób, które doskonale widzą tę dysproporcję, kwituje ją wzruszeniem ramion i lakonicznym stwierdzeniem: „No cóż, życie nie jest sprawiedliwe". To zwykle ci, którym powiodło się szczególnie dobrze. Inni głowią się przez cały czas, w jaki sposób można by lepiej zorganizować społeczeństwo, a może też próbują je zmieniać tak, by było w nim więcej sprawiedliwości.

John Rawls (1921–2002), skromny, cichy mężczyzna, docent na Uniwersytecie Harvarda napisał książkę, która zmieniła poglądy wielu ludzi. Praca ta, zatytułowana *Teoria sprawiedliwości* (1971), stanowiła rezultat blisko dwudziestu lat dogłębnych rozważań. To typowo akademickie dzieło, skierowane do innych członków akademickiej społeczności, napisane suchym, naukowym stylem. Jednak w odróżnieniu od większości prac tego typu książka Rawlsa nie okazała się jeszcze jedną pozycją na zakurzonych półkach uniwersyteckich bibliotek. Wprost przeciwnie, stała się bestsellerem. W pewnym sensie to zdumiewające, że znalazła aż tylu czytelników. Jednak główne tezy Rawlsa spotkały się z takim uznaniem, że *Teoria sprawiedliwości* szybko stała się jedną z najważniejszych książek XX wieku, czytaną przez filozofów, prawników, polityków i wielu innych – co ogromnie zaskoczyło samego autora.

Rawls walczył podczas drugiej wojny światowej, a 6 sierpnia 1945 roku, gdy na Hiroshimę zrzucono bombę atomową, znajdował się na Pacyfiku jako żołnierz piechoty. Doświadczenia wojenne wywarły na niego wielki wpływ. Uważał, że użycie broni atomowej było wielkim złem. Podobnie jak wielu innych, którzy przeżyli tamte czasy, pragnął stwo-

rzyć lepszy świat i lepsze społeczeństwo. Dla niego oznaczało to jednak myślenie i pisanie, a nie wstępowanie do określonej partii i demonstrowanie na ulicach. W chwili, gdy pracował nad *Teorią sprawiedliwości*, wojna w Wietnamie trwała w najlepsze, a w całych Stanach Zjednoczonych odbywały się masowe demonstracje na rzecz pokoju, nie zawsze o pokojowym przebiegu. Rawls natomiast postanowił rozważać ogólne abstrakcyjne problemy sprawiedliwości, a nie zajmować się aktualnymi bolączkami. Problemem, na jakim się koncentrował, było to, że powinniśmy gruntownie przemyśleć zasady współżycia społecznego oraz to, na ile państwo ma wpływać na nasze życie. Żeby nasze życie było znośne, musimy ze sobą współpracować. Ale jak?

Wyobraź sobie, że to właśnie ty masz zaprojektować nowe, sprawiedliwe społeczeństwo. Prędzej czy później pojawi się pytanie, kto i co ma dostać. Jeżeli właśnie mieszkasz w pięknej willi z basenem, masz służbę i prywatny odrzutowiec, który w każdej chwili może cię zabrać na wakacje pod palmami, zapewne zaplanujesz społeczeństwo, w którym będzie możliwa dokładnie taka sytuacja: jedni ludzie są bardzo bogaci – może ci, którzy najwięcej pracują, żeby było sprawiedliwie – zaś inni żyją w biedzie. Jeśli natomiast aktualnie sam jesteś biedny, twój projekt najprawdopodobniej będzie zakładać, że nikomu nie wolno być superbogatym, za to każdemu przypadnie sprawiedliwa cząstka ogólnego dobrobytu. Nie będzie więcej możliwości posiadania prywatnych odrzutowców, za to ludzie niegdyś biedni będą mieli takie same szanse jak wszyscy inni. Ludzka natura jest bowiem skonstruowana właśnie w taki sposób: gdy zastanawiamy się nad możliwością lepszego urządzenia świata, zawsze odnosimy się do własnej, bieżącej sytuacji, często nawet nieświadomie. Takie wstępne, często bardzo stronnicze założenia wypaczają myślenie o polityce.

Geniusz Rawlsa objawił się w skonstruowanym przez niego eksperymencie myślowym, rozgrywającym się według jego określenia, w „położeniu pierwotnym”. Chodziło o to, by wyeliminować egoistyczne dążenia i uprzedzenia, od których nikt z nas nie jest wolny. Bazowy pomysł był bardzo prosty: spróbujmy zaprojektować lepsze społeczeństwo, załóżmy jednak przy tym, że nasza przyszła w nim pozycja pozostaje nieznana. Nie wiemy, czy staniemy się bogaci czy biedni, czy będziemy w świetnej formie czy może wylądujemy na wózku inwalidzkim, jak będziemy wyglądać, czy będziemy utalentowani czy wręcz przeciwnie, czy będziemy kobietami czy mężczyznami, homo- czy heteroseksualistami. Nie wiemy nic. Rawls był zdania, że za ową wyimaginowaną „zasłoną niewiedzy” wybierzemy bardziej sprawiedliwe rozwiązania, bo przecież nie będziemy pewni, jaką pozycję zajmiemy w przyszłym świecie, nie będziemy nawet wiedzieć, kim wypadnie nam zostać. Posługując się tym prostym zabiegiem, Rawls rozwinął swoją teorię sprawiedliwości. Opiera się ona na dwóch zasadach, które zdaniem Rawlsa są możliwe do zaakceptowania przez wszystkich rozsądnych ludzi: zasadzie wolności i zasadzie równości.

„Zasada wolności” Rawlsa, zwana też pierwszą zasadą sprawiedliwości, mówi, że każdy powinien mieć prawo do podstawowych wolności, których nie można mu odebrać, takich jak na przykład wolność myśli, prawo wyborcze czy wolność słowa.Nawet jeżeli ograniczenie tych wolności miałoby się przyczynić do poprawy życia większości ludzi, mają one, zdaniem Rawlsa, tak wielką wartość, że powinno się je chronić za wszelką cenę. Jak wszyscy liberałowie, również Rawls przykładał wielką wagę do wspomnianych podstawowych wolności, sądził, że każdy ma do nich prawo i nikt nie może go tego prawa pozbawić.

Druga zasada, w której mowa o równości, zwana jest przez autora zasadą dyferencji. Społeczeństwo powinno być zorganizowane w taki sposób, by bardziej równomiernie dystrybuować dobra i dawać szanse najbardziej upośledzonym. Zróżnicowanie zarobków można więc tolerować tylko pod warunkiem, że będzie się pomagać także najuboższym. A zatem bankier może otrzymywać wynagrodzenie 10 000 razy wyższe niż najgorzej opłacany robotnik, tylko pod warunkiem, że ten ostatni będzie z tego odnosić bezpośrednie korzyści i otrzyma więcej pieniędzy, których nie dostałby, gdyby bankier zarabiał mniej. Gdyby to do Rawlsa należało ostatnie słowo, żaden bankier nie mógłby więc zgarniać gigantycznych premii, o ile w rezultacie również najbiedniejsi nie dostawaliby więcej pieniędzy. Zdaniem Rawlsa rozsądni ludzie z pewnością postanowiliby urządzić świat właśnie w taki sposób, o ile nie byliby pewni, czy sami będą w nim bogaci czy biedni.

Przed Rawlsem wielu filozofów i polityków, zastanawiających się nad tym, jak powinien się rozkładać dobrobyt, opowiadało się za modelem tzw. *najwyższego średniego* dobrobytu społecznego. Oznacza to, że można dopuścić, by niektórzy członkowie społeczeństwa byli prawdziwymi krezusami, o ile większość żyje w warunkach „zwykłego” dobrobytu i tylko bardzo nieliczni są naprawdę biedni. Zdaniem Rawlsa jednak taka sytuacja byłaby jeszcze gorsza niż stan, w którym krezusów nie ma w ogóle, każdy jednak ma bardziej sprawiedliwy udział w łącznym majątku, nawet jeśli oznaczałoby to, że przeciętny dobrobyt będzie niższy.

To dość kontrowersyjna koncepcja – szczególnie dla tych, którzy w obecnym świecie zarabiają naprawdę mnóstwo pieniędzy. Robert Nozick (1938–2002), inny amerykański filozof polityczny, o wyraźnie bardziej prawicowych poglądach politycznych niż Rawls, krytykował powyższy punkt

widzenia. To oczywiste, że miłośnicy sportu, którzy pragną przypatrywać się grze słynnego koszykarza, zgodzą się na to, by przypadła mu w udziale niewielka cząstka wpływów z ich biletów. Mają prawo wydać w ten sposób własne pieniądze. Jeśli więc na mecze będą przychodzić miliony ludzi, wtedy, zdaniem Nozicka, koszykarz całkowicie sprawiedliwie i zasłużenie zarobi miliony dolarów. Rawls absolutnie nie zgadzał się z takim punktem widzenia. Jego argumentacja brzmiała następująco: skoro w żaden sposób nie przyczyni się to do wzbogacenia najuboższych, to nie wolno pozwolić, by dochody koszykarza były aż tak wysokie. Rawls był zdania, że wybitnie utalentowany sportowiec ani człowiek obdarzony błyskotliwą inteligencją nie nabywają dzięki swoim zdolnościom automatycznego prawa do „większego kawałka tortu". Swoje kontrowersyjne stanowisko opierał po części na przekonaniu, że jego zdaniem talent czy inteligencja były po prostu kwestią szczęścia. Z samego faktu, że ktoś miał szczęście zostać wspaniałym szybkobiegaczem, znanym piłkarzem czy bardzo mądrym człowiekiem, nie wynika jeszcze jego prawo do wyższych zarobków. To, że przypadły nam w udziale sportowy talent czy wielka inteligencja, nie oznacza nic ponad to, że przypadła nam wygrana w „naturalnej loterii". Wiele osób nie zgadzało się z Rawlsem w tej kwestii, skłaniając się ku przekonaniu, że wybitne osiągnięcia powinny być nagradzane. Rawls podkreślał jednak, że nie powinno być automatycznego związku pomiędzy określonymi uzdolnieniami a zasługiwaniem na więcej.

Zastanówmy się jednak, co by było, gdyby ten czy ów z planujących nowe społeczeństwo „za zasłoną niewiedzy" miał okazać się hazardzistą, a więc człowiekiem, który chętnie podejmuje ryzyko? Co z tymi, którzy postrzegają życie jako loterię? Z całą pewnością zatroszczyliby się oni o to, by

w wymarzonym społeczeństwie przyszłości istniały stanowiska zdecydowanie bardziej atrakcyjne od innych, prawda? Tacy gracze prawdopodobnie byliby gotowi podjąć ryzyko, że w najgorszym razie będą klepać biedę, o ile tylko istniałaby szansa, że mogą też zyskać niebywałe bogactwa. Tacy jak oni wybraliby zatem świat o większej rozpiętości możliwości ekonomicznych niż ten, który wykoncypował sobie Rawls. Sądził on co prawda, że rozsądni ludzie nie czują potrzeby, by wystawiać własne życie na hazard. Ale być może się mylił.

Zbyt wielu filozofów XX wieku odwróciło się od wielkich myślicieli z przeszłości i nie zna już ich prac. *Teoria sprawiedliwości* Rawlsa jest jednym z nielicznych dzieł z zakresu filozofii politycznej, które w pełni zasługują na to, by wymieniać je jednym tchem z dziełami Arystotelesa, Hobbesa, Locke'a, Rousseau, Hume'a i Kanta. Sam Rawls z pewnością by się z tym nie zgodził, był na to za skromny. Jednak jego przykład zainspirował wielu filozofów młodszego pokolenia, w tym Michaela Sandela, Thomasa Pogge, Marthę Nussbaum czy Willa Kymlickę. Wspólne im jest przekonanie, że filozofia powinna się zajmować trudnymi kwestiami współżycia społecznego. W odróżnieniu od niektórych myślicieli poprzedniego pokolenia nie wahają się oni też udzielać na postawione pytania konkretnych odpowiedzi i domagać się przemian społecznych. Ich zdaniem filozofia powinna zmieniać *sposób, w jaki żyjemy*, a nie tylko sposób, w jaki opisujemy świat.

Innym przedstawicielem tego nurtu jest Peter Singer, któremu więcej uwagi poświęcimy w ostatnim rozdziale. Zanim jednak przejdziemy do jego koncepcji, zastanówmy się nad inną kwestią, która obecnie wydaje się może jeszcze bardziej aktualna: „Czy komputery potrafią myśleć?".

ROZDZIAŁ 39

Czy komputery potrafią myśleć?

Alan Turing i John Searle

Siedzisz w pokoju. W drzwiach do pokoju zainstalowano skrzynkę na listy. Co pewien czas na wycieraczkę spada kawałek karty z rysunkiem jakiegoś symbolu. Twoje zadanie polega na znalezieniu tego rysunku w książce, która leży na stole. Każdy z symboli ma w książce swoją parę – inny symbol. Ze stosu kart, które znajdują się w pokoju, musisz wybrać teraz tę, na której jest ten drugi symbol i wsunąć ją do skrzynki od twojej strony. To wszystko. Robisz to przez jakiś czas i zastanawiasz się, co się właściwie dzieje.

To eksperyment myślowy zwany chińskim pokojem, zaproponował go amerykański filozof John Searle (ur. 1932). Owa wyimaginowana sytuacja ma dowieść, że komputery nie potrafią myśleć, nawet jeśli tak się wydaje. Aby zrozumieć, co się dzieje, musisz zrozumieć test Turinga.

Alan Mathison Turing (1912–1954) był wybitnym matematykiem z Cambridge, który przyczynił się do wynalezienia

nowoczesnych komputerów. Zaprojektowane przez niego podczas drugiej wojny światowej w angielskim Bletchley Park maszyny złamały kody Enigmy, stosowane przez dowódców niemieckich łodzi podwodnych. Alianci mogli dzięki temu przejmować wiadomości i znali plany nazistów.

Turing zaczął się zastanawiać, czy komputery będą kiedyś mogły zdziałać więcej, niż tylko łamać kody, czy staną się rzeczywiście inteligentne. W 1950 roku zaproponował test, który taki komputer musiałby zdać. Później znany był on jako test Turinga, ale sam Turing nazwał go grą w naśladownictwo (ang. *imitation game*). Turing uważał, że w mózgu wcale nie jest najciekawsze to, że ma konsystencję zimnej owsianki. Ważne są przede wszystkim jego funkcje, a nie sposób, w jaki trzęsie się wyjęty z głowy, ani też fakt, że jest szary. Komputery mogą być zrobione z twardych materiałów i składników elektronicznych, ale mimo to mogą robić wiele takich rzeczy, jakie robi ludzki mózg.

Inteligencję oceniamy na podstawie odpowiedzi udzielanych na zadane pytania, a nie badając połączenia neuronów, które możemy obserwować po otwarciu czaszki. Sprawiedliwość wymaga więc, żeby oceniać komputery na podstawie dowodów zewnętrznych, a nie tego, jak są skonstruowane. Powinniśmy badać dane wejściowe i wyjściowe, a nie znajdujące się wewnątrz krew i nerwy albo kable i tranzystory. Tak uważał Turing. Testujący sędzia znajduje się w jednym pomieszczeniu; pisze tam pytania, które wyświetlają się na ekranie w innym pomieszczeniu. Sędzia nie wie, czy rozmawia za pomocą terminala z żywą osobą czy z komputerem. Jeśli nie jest w stanie określić, z kim rozmawia, komputer zdał test. Jeśli maszyna zda taki test, uzasadnione będzie nazwanie jej inteligentną – i to wcale nie w przenośni. Jest inteligentna tak, jak inteligentna może być istota ludzka.

Chiński pokój – eksperyment myślowy Searle'a – miał wykazać, że nawet jeśli komputer przejdzie test Turinga na sztuczną inteligencję, niekoniecznie dowodzi to, że rzeczywiście cokolwiek rozumie. Pamiętasz, że znajdujesz się w pomieszczeniu z dziwnymi symbolami wpadającymi przez skrzynkę na listy i wyrzucasz przez nią inne symbole, które dopasowujesz na podstawie określonych reguł. To zadanie jest dla ciebie pozbawione sensu i nie wiesz, dlaczego to robisz. Ale nie zdając sobie z tego sprawy, odpowiadasz w języku chińskim na pytania zadawane po chińsku. Mówisz tylko po polsku, a chińskiego nie znasz ani w ząb. Ale pytania, które wpadają przez skrzynkę, są po chińsku, znaki zaś, które wysuwasz na zewnątrz, są sensownymi odpowiedziami na te pytania. Chiński pokój, w którym się znajdujesz, wygrywa „grę w naśladownictwo". Dajesz odpowiedzi, które mogłyby sprawić, że ktoś na zewnątrz uznałby, że rozumiesz, o czym mówisz. Sugeruje to, że komputer, który przejdzie test Truringa, niekoniecznie musi być inteligentny, skoro siedząc w pokoju nie masz w ogóle pojęcia, czego dotyczy rozmowa za pomocą symboli.

Searle uważa, że komputery zachowują się jak ktoś, kto znajduje się w chińskim pokoju: nie mają inteligencji i nie są w stanie myśleć. Ich działanie polega na przyporządkowywaniu symboli według określonych reguł, które zaprogramowali ich twórcy. Procesy, które wykonują, są częścią oprogramowania. A to coś zupełnie innego od rozumienia albo rzeczywistej inteligencji. Można to wyjaśnić jeszcze w inny sposób: ludzie, którzy programują komputery, wyposażają je w składnię – to znaczy podają zasady, zgodnie z którymi symbole mają być przetwarzane w określonej kolejności. Ale nie wyposażają ich w semantykę: nie podają znaczeń symboli. Ludzie, mówiąc, myślą o konkretnych rzeczach – ich myśli nawiązują na różne sposoby do świata.

Komputery, choć wydaje się, że myślą, naśladują jedynie ludzkie myślenie, trochę tak jak papugi. Chociaż papuga może naśladować mowę, nie rozumie, co mówi. Podobnie, zdaniem Searle'a, komputery nie rozumieją w rzeczywistości niczego ani o niczym nie myślą: nie możesz wydobyć semantyki z samej składni.

Krytyka eksperymentu myślowego Searle'a idzie w tym kierunku, że rozważa on kwestię, czy osoba w pokoju rozumie, co się dzieje. Ale to błąd. Osoba ta jest tylko częścią całego systemu. Nawet jeśli nie rozumie, co się dzieje, być może cały system (łącznie z pokojem, książką kodów, symbolami itd.) to rozumie. W odpowiedzi na tę krytykę Searle zmienił zasady swojego eksperymentu myślowego. Zamiast wyobrażać sobie osobę w jakimś pomieszczeniu porządkującą symbole, wyobraź sobie, że osoba ta zapamiętała książkę reguł, a teraz znajduje się na zewnątrz, na środku pola, i oddaje właściwe karty z symbolami. Osoba ta nadal nie rozumiałaby poszczególnych pytań, mimo że dawałaby właściwe odpowiedzi na pytania zadawane po chińsku. Rozumienie to więcej niż dawanie prawidłowych odpowiedzi.

Wśród niektórych filozofów panuje jednak dalej przekonanie, że ludzki umysł działa tak, jak program komputerowy. Uważają, że komputery potrafią myśleć i robią to. Jeśli filozofowie ci się nie mylą, to być może pewnego dnia możliwy będzie transfer ludzkiego umysłu do komputera. Jeśli twój umysł jest programem, to fakt, że działa on teraz w miękkiej masie tkanek mózgowych w twojej głowie nie oznacza wcale, że kiedyś nie będzie mógł funkcjonować w wielkim, błyszczącym komputerze. Jeśli za pomocą superinteligentnych komputerów ktoś zdoła skopiować miliardy funkcjonalnych połączeń, które składają się na twój umysł, być może pewnego dnia będzie można zostać nieśmiertelnym. Twój umysł zostanie wgrany do komputera i będzie mógł

dalej wieść swój własny żywot, choć twoje ciało dawno już będzie spoczywać w grobie lub zamieni się w popiół. Czy będzie to miła forma egzystencji, to już zupełnie inna sprawa. Jeśli Searle ma rację, to i tak nic nie gwarantuje, że taki wgrany umysł będzie miał tę samą świadomość, którą my mamy teraz, nawet jeśli będzie dawał odpowiedzi, które będą na to wskazywać.

Sześćdziesiąt lat temu Turing był przekonany, że komputery potrafią myśleć. Jeśli miał rację, być może już niedługo przekonamy się, że filozofują. To bardziej prawdopodobne niż to, że pozwolą naszym umysłom na nieśmiertelność. Być może pewnego dnia będą nawet miały coś ciekawego do powiedzenia na temat fundamentalnych problemów – jak mamy żyć i jaka jest natura rzeczywistości – z którymi filozofowie borykają się od tysięcy lat. Tymczasem, żeby się w nich połapać, musimy polegać na filozofach z krwi i kości. Jednym z najbardziej wpływowych i kontrowersyjnych pośród nich jest Peter Singer.

ROZDZIAŁ 40

Współczesny giez

Peter Singer

Jesteś w ogrodzie, w którym, jak wiesz, znajduje się staw. Słyszysz plusk i krzyk. Zdajesz sobie sprawę, że jakieś dziecko wpadło do stawu i być może się topi. Co robisz? Idziesz dalej? Nawet jeśli umówiłeś się z przyjaciółką na konkretną godzinę, a jakiekolwiek opóźnienie może mieć fatalne następstwa, na pewno uznasz, że życie dziecka jest ważniejsze niż twoje spóźnienie. Staw jest stosunkowo płytki, ale bardzo zamulony. Zniszczysz swoje najlepsze buty, jeśli ruszysz na pomoc. Ale nie oczekuj, że spotkasz się ze zrozumieniem innych, jeśli nie wskoczysz. To kwestia bycia człowiekiem i wartościowania życia. Życie dziecka ma o wiele większą wartość niż para jakichkolwiek butów, nawet bardzo kosztownych. Każdy, kto myśli inaczej, jest czymś w rodzaju potwora. Wskoczyłbyś do wody, prawda? Oczywiście, że byś wskoczył. A teraz wyobraź sobie, że jesteś na tyle bogaty, żeby uchronić dziecko w Afryce od śmierci z głodu albo z powodu jakiejś uleczalnej tropikalnej

choroby. Nie kosztowałoby cię to w tym przypadku dużo więcej niż para butów, które zniszczyłbyś, skacząc do stawu, by uratować tonące dziecko.

Dlaczego nie pomogłeś tym innym dzieciom, przyjmując, że tego nie zrobiłeś? Nawet niewielka kwota, którą zasiliłbyś właściwy fundusz, mogłaby uratować przynajmniej jedno życie. Tyle jest chorób wieku dziecięcego, którym można zapobiec dzięki stosunkowo niewielkim sumom. Można za nie kupić szczepionki albo lekarstwa. Ale dlaczego ktoś, kto umiera w Afryce, nie wywołuje w tobie tych samych uczuć, co dziecko, które tonie na twoich oczach? Jeśli odczuwasz to samo, należysz do wyjątków. Większość z nas nie czuje w ten sposób, nawet jeśli jest nam z tym trochę niezręcznie.

Australijski filozof Peter Singer (ur. 1946) uważa, że dziecko tonące na twoich oczach i dziecko umierające z głodu w Afryce nie różnią się specjalnie od siebie. Powinniśmy się bardziej starać o ratowanie na całym świecie tych, których możemy uratować. Jeśli nie będziemy tego robić, dzieci, które mogłyby żyć, z pewnością szybko umrą. To nie domysł – to fakt. Wiemy, że co roku z powodu chorób wynikających z biedy umiera wiele tysięcy dzieci. Niektóre umierają z głodu, podczas gdy my w krajach rozwiniętych wyrzucamy na śmietnik żywność, która zepsuła się w lodówce, zanim zdążyliśmy ją napocząć. Niektórzy nie mają nawet dostępu do wody pitnej. Powinniśmy więc zrezygnować z kilku luksusowych, w rzeczywistości wcale nam niepotrzebnych dóbr, żeby pomóc ludziom, którzy nie mieli tyle szczęścia, by urodzić się we właściwym miejscu. To filozofia trudna do zaakceptowania. Ale nie znaczy to wcale, że Singer nie ma racji.

Możesz powiedzieć, że jeśli nie zasilisz konta jakiejś dobroczynnej fundacji, zrobi to zapewne ktoś inny. Istnieje jednak ryzyko, że wszyscy zadowolimy się rolą obserwato-

rów, bo każdy będzie zakładał, że ktoś inny zrobi to, co konieczne. Tak wielu ludzi na całym świecie żyje w skrajnej biedzie i każdego dnia chodzi spać z pustym brzuchem, że ich potrzeb nie zaspokoi dobroczynność niewielkiej grupy ludzi. To prawda, że w przypadku tonącego na twoich oczach dziecka możesz się z łatwością przekonać, czy ktoś inny spieszy mu z pomocą. Ale jeśli chodzi o tych, którzy cierpią daleko od nas, trudniej jest stwierdzić, jakie skutki ma nasza pomoc albo działania innych ludzi. Nie oznacza to jednak, że powstrzymanie się od działania jest najlepszym rozwiązaniem.

Z tego rodzaju myśleniem związane są również obawy, że przekazywane w ten sposób pieniądze uzależnią biedaków od bogaczy i sprawią, że przestaną oni dbać o uprawę własnej roli, kopanie własnych studni i budowę własnych domów. Mogłoby to z czasem pociągnąć za sobą gorsze skutki niż jakakolwiek pomoc. Znane są przypadki, że całe kraje uzależniały się od obcej pomocy. Ale nie oznacza to, że powinniśmy zrezygnować z dobroczynności. To sygnał, że trzeba rozważnie podejść do tego, co proponują różne fundacje. Absolutnie nie wynika z tego, że powinniśmy zaprzestać jakichkolwiek prób działalności charytatywnej. Niektóre rodzaje podstawowego zaopatrzenia medycznego dają biednym możliwość uniezależnienia się od pomocy zewnętrznej. Istnieją organizacje, które wyspecjalizowały się w szkoleniu ludzi w osiąganiu samodzielności, w budowie studni dających dostęp do wody pitnej albo w prowadzeniu edukacji zdrowotnej. Zdaniem Singera nie powinniśmy po prostu przekazywać pieniędzy na rzecz innych, ale powinniśmy wspomagać fundacje umożliwiające najuboższym rozpoczęcie samodzielnego życia. Jego przekaz jest jasny: prawie zawsze możesz pozytywnie wpłynąć na życie innych ludzi. I powinieneś to zrobić.

Singer jest jednym z najbardziej znanych żyjących filozofów. To dlatego, że podawał w wątpliwość wiele powszechnie akceptowanych poglądów. Niektóre z jego idei są skrajnie kontrowersyjne. Sporo ludzi wierzy w absolutną świętość ludzkiego życia – w to, że zabijanie innych jest zawsze złem. Singer tak nie uważa. Jeśli ktoś znajduje się na przykład w stanie nieodwracalnej, trwałej wegetacji, to znaczy, gdy podtrzymuje się jego funkcje życiowe przy braku oznak jego świadomości albo bez szans na poprawę teraz i w przyszłości, to zdaniem Singera właściwym działaniem mogłaby być eutanazja. Utrzymywanie ludzi przy życiu w tym stanie nie ma według niego wielkiego sensu, bo nie mają oni możliwości odczuwania przyjemności ani decydowania o swoim życiu. Nie ma w nich silnego pragnienia życia, bo w ogóle nie mają pragnień.

Takie poglądy sprawiły, że w pewnych kręgach nie cieszy się popularnością. Za obronę eutanazji nazwano go nawet nazistą, mimo że jego rodzice byli wiedeńskimi Żydami, którzy uciekli przed nazistami. Określenie to ma związek z tym, że naziści zabili tysiące chorych oraz fizycznie i psychicznie niepełnosprawnych, ponieważ rzekomo nie byli warci tego, by żyć. Byłoby jednak błędem określanie programu nazistów mianem eutanazji, bo nie miał on na celu zapobieżenia niepotrzebnemu cierpieniu. Chodziło o pozbycie się tych, których naziści eliminowali jako „zbyteczne gęby do wyżywienia”, bo byli oni niezdolni do pracy i mogli jakoby skazić aryjską rasę. Nie było w tym cienia współczucia ani litości. W przeciwieństwie do nazistów Singera interesuje jakość życia takich ludzi i z pewnością nigdy nie zaakceptowałby żadnego z nazistowskich poglądów, choć przeciwnicy Singera przedstawiają jego przekonania w sposób na tyle karykaturalny, by brzmiały podobnie do poglądów nazistów.

Singer zdobył sławę dzięki swym książkom o traktowaniu zwierząt, szczególnie dzięki *Wyzwoleniu zwierząt*, opublikowanemu w 1975 roku. Na początku XIX wieku Jeremy Bentham zwracał uwagę na ich cierpienie, ale gdy Singer zaczął o nim pisać w latach siedemdziesiątych XX wieku, niewielu filozofów podzielało jego poglądy. Singer, podobnie jak Bentham i Mill (patrz rozdziały 21 i 24) jest konsekwencjalistą, co oznacza, że jego zdaniem najlepsze działanie to takie, które przynosi najlepsze efekty. Żeby osiągnąć najlepszy wynik, należy wziąć pod uwagę, co leży w interesie wszystkich zainteresowanych, w tym również w interesie zwierząt. Singer, podobnie jak Bentham uważa, że kluczowa jest w tym przypadku kwestia odczuwania przez zwierzęta bólu. Ludzie odczuwają czasem w określonej sytuacji większy ból niż zwierzęta, bo mają zdolność rozumowania i rozumienia, co się dzieje. To także trzeba wziąć pod rozwagę.

Singer określał ludzi, którzy nie biorą pod uwagę interesów zwierząt, mianem speciesist (to ktoś, kto przedkłada interesy własnego gatunku nad interesy innych gatunków – w języku polskim można się spotkać z określeniami „gatunkista" albo „gatunkowista" – przyp. tłum.). To tak jak rasista albo seksista. Rasiści traktują członków własnej rasy w sposób wyjątkowy – mają oni specjalne przywileje. Biały rasista może na przykład dać pracę innej białej osobie, nawet jeśli ubiega się o nie lepiej wykwalifikowana osoba o innym kolorze skóry. To nieuczciwe i złe. „Gatunkizm" jest czymś podobnym do rasizmu. „Gatunkista" postrzega wszystko z perspektywy własnego gatunku albo jest w stosunku do niego bardzo stronniczy. Jako istoty ludzkie często kierujemy się tylko interesami ludzi, gdy decydujemy, co mamy zrobić. Ale to jest niesłuszne. Zwierzęta mogą cierpieć, a ich cierpienie trzeba wziąć pod uwagę.

Okazywanie takiego samego szacunku nie oznacza, że każdy gatunek zwierząt mamy traktować jednakowo. Nie miałoby to kompletnie sensu. Jeśli klepniesz koński zad otwartą dłonią, zapewne nie sprawisz tym zwierzęciu wielkiego bólu. Konie mają grubą skórę. Ale jeśli zachowasz się tak samo w stosunku do dziecka, bardzo je to zaboli. Jeśli jednak uderzysz konia z taką siłą, żeby zabolało go to tak, jak klaps zabolałoby dziecko, będzie to moralnie równie złe, jak ten bolesny klaps wymierzony dziecku. Nie ma potrzeby dodawać, że nie powinieneś w ogóle robić takich rzeczy.

Singer uważa, że wszyscy powinniśmy być wegetarianami – możemy się znakomicie obejść bez mięsa. Większość produktów mięsnych, które spożywamy, powstała w wyniku cierpienia zwierząt, a niektóre hodowle są tak okrutne, że narażają zwierzęta na dotkliwy ból. Na przykład kurczaki hodowane na kurzych fermach trzymane są w mikroskopijnych klatkach, niektóre świnie hodowane są w chlewikach, gdzie nie mogą się nawet obrócić, a zarzynanie bydła to często proceder powodujący skrajne cierpienie i ból. Pozwalanie na istnienie takich farm jest niemoralne. Ale nawet inne formy hodowli są niepotrzebne, skoro możemy się łatwo obyć bez mięsa. Wierny tym przekonaniom zamieścił nawet w jednej ze swych książek przepis na dal z soczewicy, żeby zachęcić czytelników do szukania alternatyw dla mięsa.

Zwierzęta hodowlane to nie jedyne zwierzęta cierpiące z powodu człowieka. Naukowcy wykorzystują zwierzęta do najrozmaitszych badań oraz eksperymentów. I chodzi tu nie tylko o szczury czy świnki morskie – w laboratoriach można znaleźć koty, psy, małpy a nawet szympansy – wiele z nich cierpi ból, bo faszeruje się je narkotykami albo poddaje działaniom wstrząsów elektrycznych. Test Singera na to, czy jakieś badanie jest akceptowalne z moralnego punktu

widzenia, wygląda następująco: czy bylibyśmy gotowi przeprowadzić taki eksperyment na istocie ludzkiej z uszkodzonym mózgiem? Jeśli nie, to zdaniem Singera nie powinniśmy przeprowadzać takiego eksperymentu na zwierzęciu o podobnym poziomie świadomości. To surowy test i niewiele eksperymentów przeszłoby pomyślnie tę próbę. Wynika z tego, że w praktyce Singer ostro sprzeciwia się wykorzystywaniu zwierząt do badań naukowych.

Całe podejście Singera do kwestii moralnych opiera się na idei niesprzeczności. Niesprzeczność to traktowanie podobnych przypadków w podobny sposób. To kwestia logiki: jeśli zło w krzywdzeniu ludzi polega na tym, że powoduje ono ból i cierpienie, to ból zwierząt powinien wpływać na sposób naszego postępowania. Jeśli musisz skrzywdzić zwierzę lub człowieka, a twoje działanie wywoła większy ból u zwierzęcia, to lepiej skrzywdzić człowieka.

Singer, podobnie jak Sokrates wiele lat przed nim, podejmuje ryzyko, prezentując publicznie swoje kontrowersyjne poglądy dotyczące tego, jak powinniśmy żyć. Zdarzały się protesty przeciw różnym jego wykładom, grożono mu nawet śmiercią. Ale Singer jest reprezentantem najlepszej filozoficznej tradycji. Cały czas podważa stereotypy. Jego filozofia ma wpływ na sposób jego życia, a gdy nie zgadza się z innymi, zawsze jest gotów rzucić ich poglądom wyzwanie, żeby wywołać publiczną dyskusję.

Co najistotniejsze, Singer ma na poparcie swych wniosków racjonalne argumenty, wynikające z udokumentowanych faktów. Nie musisz się zgadzać z tymi wnioskami, żeby dostrzec jego filozoficzną szczerość. Do rozkwitu filozofii przyczynia się przede wszystkim dyskusja. Rozwija się ona dzięki temu, że ludzie zajmują przeciwstawne stanowiska i toczą spory, posiłkując się logiką i dowodami. Jeśli nie zgadzasz się z poglądami Singera na, przykładowo, kwestię

praw zwierząt z punktu widzenia moralności albo okoliczności, w których eutanazja jest moralnie dopuszczalna, to wciąż istnieje szansa, że jego książki sprowokują cię do przemyśleń i że zastanowisz się, jakie fakty, przyczyny i zasady przemawiają za twoim stanowiskiem.

Filozofia zaczęła się od kontrowersyjnych pytań i wielkich wyzwań. Dzięki takim uprzykrzonym filozofom gzom jak Peter Singer istnieje duża szansa na to, że duch Sokratesa będzie dalej kształtował jej przyszłość.